TEMPS HISTORIQUE ET IMMANENCE

Les concepts de nécessité et de possibilité dans une histoire ouverte

Cet ouvrage vise à explorer l'historicité en tant qu'horizon privilégié de la philosophie. L'auteur caractérise dans un premier temps les spécificités du temps historique et des processus de temporalisation à même d'engendrer des idées d'ordre historique. Il se penche ensuite sur l'analyse de diverses philosophies de l'histoire : chacune est prise dans sa spécificité, pour en dégager les rapports de force qui déterminent socialement la notion du temps. Dans un troisième temps, l'auteur confronte la notion contemporaine d'événement à ses limites pratiques, avant d'analyser l'œuvre de Hegel pour en extraire une théorie de la contingence – à l'aide notamment du couple conceptuel de nécessité et possibilité. Ce parcours analytique s'achève sur le rapport marxien entre nature et histoire, entendu comme la sphère philosophique apte à donner forme à une histoire tantôt déterminée, tantôt ouverte aux enjeux des médiations du hasard.

Gustavo Chataignier Gadelha *est titulaire d'un diplôme de licence en communication sociale de l'Université catholique pontificale de Rio de Janeiro (PUC-Rio), où il a poursuivi ses études en philosophie. Son mémoire rapporte le concept nietzschéen d'éternel retour à l'idée benjaminienne d'irruption dans les images dialectiques. Bénéficiant d'une bourse Alban, il a ensuite effectué un doctorat en philosophie à l'université de Paris 8. Il est actuellement chargé de cours sur l'esthétique à la PUC-Rio.*

LA PHILOSOPHIE EN COMMUN

Collection dirigée par Stéphane Douailler, Jacques Poulain et Patrice Vermeren

ISBN : 978-2-296-97037-3
Prix : 00 euros

L'Harmattan

9 782296 970373

TEMPS HISTORIQUE ET IMMANENCE

Les concepts de nécessité et de possibilité dans une histoire ouverte

Gustavo CHATAIGNIER GADELHA

Gustavo CHATAIGNIER GADELHA

TEMPS HISTORIQUE ET IMMANENCE

Les concepts de nécessité et de possibilité dans une histoire ouverte

L'Harmattan

TEMPS HISTORIQUE ET IMMANENCE

LES CONCEPTS DE NÉCESSITÉ ET DE POSSIBILITÉ DANS UNE HISTOIRE OUVERTE

Collection ***La Philosophie en commun***
Dirigée par S. Douailler, J. Poulain,
P. Vermeren

GUSTAVO CHATAIGNIER GADELHA

TEMPS HISTORIQUE ET IMMANENCE
LES CONCEPTS DE NÉCESSITÉ ET DE POSSIBILITÉ DANS UNE HISTOIRE OUVERTE

Éditions L'Harmattan
5-7, rue de l'École-Polytechnique
75005 Paris

Page 6 : page réservée au copyright et à l’isbn (rajouté par L’Harmattan)

REMERCIEMENTS

Ce texte est l'aboutissement de ma thèse de doctorat en philosophie, réalisée de 2007 à 2010 à l'université Paris VIII. J'ai eu l'honneur d'avoir comme membres de mon jury messieurs les Professeurs Michael Löwy, Jean-Paul Thommas, Emmanuel Renault, Marcelo Raffin et Muhamedin Kullashi, dont les questions continuent de contribuer à la nécessaire reformulation de ma pensée en particulier et de la pensée en général. Après la disparition de monsieur Daniel Bensaïd, j'ai rencontré monsieur Patrice Vermeren, qui m'a gentiment aidé à finir la rédaction de la thèse et finalement la soutenir. Je le remercie en outre vivement pour la publication de cette thèse, aussi bien que pour son aide lors de la délivrance de mon diplôme. Je remercie encore à la Fondation Alban, dont le soutien financier a rendu possible cette thèse ; aux membres du bureau de l'École doctorale Pratiques et théories du sens et au département de philosophie de l'université Paris 8 ; à Fanny Dabertrand, dont la générosité a permis la publication de cette thèse, grâce à son travail de révision ; à Miguel Pereira et César Romero (sans oublier Lilian Saback) pour leurs encouragements et pour l'opportunité qu'ils m'ont donnée de rejoindre l'université catholique pontificale de Rio de Janeiro (PUC-Rio) ; à Leandro Konder et à Katia Muricy ; à ma femme et compagne Juliana, qui est toujours resté à côté de moi à travers les pays, les bouquins et les bouquets ; à Georgiana ; à ma famille, tout spécialement à ma mère, à Zezé et aux tantes Solange et Lucia ; à Charly, Soulise, Karl et Mady ; à Simon Hanrot, Bárbara Duvivier et Nicolas Frette ; aux Robertos, au pluriel, le fils, mais aussi le père, Muggiati, pour leur révision *british ;* à Léo Maia, Norman Madarasz, Roberto Veiga, Afrânio, Anderson, Tavares, Adolfo, Natalia, Denis, Stéphano, Roman, Sara, Simon, Irene, Sameh, Marina, Leandro, Baby, Renata, Liz, João, Luke, Claudan, aux amis et à tous ceux qui ont participé, d'une façon ou d'autre, à ce parcours ; à mes proches disparus ; à Aldair, ancien arrière central de l'équipe de Flamengo et de la sélection brésilienne de foot qui, après un long séjour en Italie, avouait ne pas maîtriser la langue du pays de la botte et avoir oublié le portugais (peu bavard, il n'a jamais cessé de jouer, à sa façon à lui) ;

- à Daniel Bensaïd, ce « compagnon lointain » : l'expression renvoie à Alain Badiou, mais je me permets d'en faire usage ici. Un peu comme Konder, Bensaïd a construit sa vie d'abord comme militant – marxiste, disons-le, contre les édulcorations académiques qui passent pour être « tolérantes » – puis en tant que « philosophe ». De là découlent, du moins en partie, sa grandeur et le caractère inclassable de sa formation, pourtant extrêmement solide

(« organique », dirait-on) du fait de son engagement. D'une part, en termes de concept, que l'on retienne l'exploitation des « contretemps » (Marx chez Derrida et chez d'autres auteurs), « l'irruption messianique », issue des lectures de Benjamin, la dialectique entre horizon d'attente et espace d'expérience chez Koselleck, l'historicisation du thème de l'événement, etc. D'autre part, il faut souligner sa fine écriture comme étant elle-même une position philosophique, si l'on ose dire. Personnellement, je l'ai admiré dès le moment où j'ai acheté par hasard, avant de le lire, ce qui est resté pendant des années le seul de ses ouvrages traduit au Brésil (jusqu'à fin 2008), *Marx l'intempestif,* œuvre majeure du marxisme contemporain, parue en 1999, quatre ans après sa sortie en France. L'effet en a été d'autant plus fort que je venais de soutenir un mémoire sur un « Nietzsche de gauche » - si toutefois cela pouvait jamais exister - en 2005 (plus précisément le premier avril, croyez-moi !). Cordial, mais souvent occupé, voire surchargé, Bensaïd signait tout ce que je lui demandais et suivait son propre parcours : sa figure s'est donc constituée pour moi au fur et à mesure comme celle d'un « compagnon », certes, mais indéniablement celle d'un compagnon « lointain ». Nos deux rencontres les plus significatives ont été, curieusement, la première et la dernière, toujours aux alentours de la rue Oberkampf : la première, chaleureuse, à la fin de 2006, avant le début de mon doctorat, dans un bar où il abordait des sujets aussi variés que Benjamin, les musées parisiens et les révoltes latino-américaines du début du XIX° siècle ; ensuite, la deuxième, marquée par la discrétion, dans un autre bar, où il dissimulait mal son extrême fatigue. C'était en août 2009, peu avant sa mort, et il commentait de façon généreuse une partie de ce texte, avec « précision » : je n'ai pu manquer de remarquer son immense disponibilité, face à la douleur, ni du coup sa lutte contre/à la fin. À une distance convenue et/ou créée, je n'avais pas grand chose à lui dire (ou bien était-ce que je ne savais pas quoi lui dire ; je ne l'ai jamais su, d'ailleurs). Je l'ai remercié ; résigné, je le remercie encore une fois ;

- aux perdants, aux dépossédés, aux parias, aux fous, aux exclus, aux oubliés, aux ratés, aux pauvres, aux sans-papiers, aux sans-terre, aux sans domicile : ces lignes n'annoncent point le surhomme, le post-homme ou quoi que ce soit, mais témoignent d'un effort, ne serait-ce que trop limité, de compréhension de la réalité qui est la nôtre.

Sommaire

Avant-propos p.17

Première partie

Le(s) temps historique(s) – sa/leur(s) formation(s)

1.1. Histoire d'histoires p.31
1.2. Koselleck : expérience et attente en tant que structures p.35
1.3. Kracauer : les avant-dernières choses p.45
1.4. Ricœur : le récit historique de temps en temps p.55

Deuxième partie

Le(s) philosophie(s) de l'histoire – Entre sociabilité et déterminisme

2.1. Les philosophies de l'histoire p.65
2.2. Grèce : d'Ithaque à la *Polis* p.67
2.3. Saint Augustin : « des » Cités ? p.75
2.4. Le collectif singulier p.83
2.5. Machiavel, un stratège p.93
2.6. Avant les Lumières p.115
2.7. Hobbes : le *Léviathan* ou le monstre géomètre p.125

2.8. Bossuet et la théologie : l'apocalypse à bout de souffle p.133
2.9. Vico et la *Scienza Nuova*, Montesquieu et les lois p.137
2.10. Le bon Rousseau p.149
2.11. Les trois sources des philosophies de l'histoire
- France : le tableau historique p.165
- Écosse : l'histoire naturelle p.173
- Allemagne : la théodicée de l'histoire p.176
2.12. Kant : un enthousiasme régulé ? p.181

Troisième partie

La philosophie contemporaine – Figures françaises du déni de l'histoire

3.1. Foucault et le travail du positif p.215
3.2. Pour une intempestivité dans le temps : Nietzsche et l'histoire p.239
3.3. Deleuze : de la logique à sens unique p.255
3.4. Ce qui revient p.285
3.5. Badiou : la fidélité idéelle p.305
3.6. Des politiques de l'événement en-soi ou le virtuel p.335
3.7. Contribution à une critique de l'événement pur p.347

Quatrième partie

Hegel – L'Absolu et la contingence

4.1.	Hegel, entre négativité et système	p.387
4.2.	Brève histoire du hégélianisme contemporain	p.393
4.3.	Le noyau : à propos du contexte	p.399
4.4.	Économie politique et révolution	p.403
4.5.	Totalité et scission	p.421
4.6.	Ce qui n'est pas (à retenir) : la philosophie de l'histoire hégélienne prise en elle-même et ses droit(e)s	p.431
4.7.	La *Logique* au carrefour : être figé ou être en mouvement ?	p.445
4.8.	La *Doctrine de l'essence*	p.467
4.9.	L'effectivité	p.483
4.10.	Possibilité et nécessité dans la *Doctrine de l'essence*	p.487
4.11.	La substance et la médiation	p.503
4.12.	La *Phénoménologie de l'esprit* : le concept de « Vie » et les temps des esprits	p.533
	- La scission	p.534
	- La « Vie »	p.541

Cinquième partie

Moments de Marx – L'histoire, ou la nature des processus

5.1	Photogrammes de jeunesse	p.571
5.2.	La nature du travail	p.589
5.3.	L'économie dans l'histoire ou l'économie de l'histoire	p.605
5.4	Des tendances	p.631

En guise de conclusion

Dernières considérations p.645

Références bibliographiques p.663

À la mémoire de
Daniel Bensaïd

« Le colonel Aureliano Buendia
fut à l'origine de trente-deux
soulèvements armés et autant
de fois vaincu »

GARCIA MARQUEZ,
Gabriel, *Cent ans de solitude*,
traduction Claude et Carmen
Durand, Paris, Éditions Points,
2006, (Paris : Seuil, 1968),
p.133-4

AVANT-PROPOS

Cette thèse ne dit rien de nouveau – parce que le « nouveau » ne se produit pas dans la théorie, au gré des « déviances » ou encore des « affirmations ». À notre connaissance, deux grandes études ont déjà été faites dans le sens d'une exploration du concept de « possibilité » comme clef de voûte[1] de la pensée marxiste : il s'agit de *Marx penseur du possible*, de Michel Vadée, et de *Marx l'intempestif*, de Daniel Bensaïd. C'est pourquoi nos efforts au long de ces trois dernières années, qui ont paru si courtes, se situent peut-être dans leur sillage et ne se veulent pas davantage qu'une « contribution » à cette démarche critique. Par contribution, on entend la présentation – ou la simple suggestion – de nouveaux rapports théoriques, et l'ajout d'une vision plus ou moins personnelle, sous la forme de commentaires de grands textes.

D'un côté, les réflexions de Vadée ont pour mérite de donner forme à l'ouvrage de Marx, voire de le systématiser, à partir de l'ouverture proposée par le concept de « possibilité »[2]. Il cherche une issue philosophique à cette nouvelle et bouleversante rationalité, tout en prenant ses distances vis-à-vis des lectures simplificatrices soit de la vulgate mécaniste, soit du pur scientisme, soit encore des libéraux ou des penseurs contemporains rassemblés autour d'une certaine « *French theory* ». D'emblée, l'approche de Hegel y figure comme un axe permettant de mieux comprendre les divers usages de ce concept[3]. Mais l'enjeu complexe des références de Marx pousse cet ouvrage à explorer les univers d'autres philosophes, tels que Spinoza et Leibniz par exemple, à la quête d'une conception non-mécaniste de la causalité. Dès lors, voici qu'émerge la philosophie de l'histoire. Si tout est là, rien n'y est : dans cette brèche nous avons essayé d'inscrire quelques moments de la formation de la pensée historique, sous la forme aussi bien de la redoutée « philosophie de l'histoire » que, d'autre part, en nous interrogeant sur la nature du temps historique lui-même. Si le lien entre les deux termes n'est pas assez clair, nous l'expliquerons : la pensée de Marx, quoique tout à fait diverse, dessine une philosophie de l'histoire. Nous nous chargerons d'en exposer quelques traits pour être bien sûrs de saisir la nouveauté qui y a été ajoutée par « les marxismes », pour citer Derrida[4]. Une confrontation avec les pensées de « l'événement » s'avère incontournable. Par ailleurs, une plongée prolongée dans l'histoire de la philosophie aurait

---

[1] Ce n'en est que l'une des lectures « possibles », bien entendu.

[2] VADÉE, Michel, *Marx penseur du possible*, Paris, L'Harmattan, 1998 (Paris : Méridiens Klincksieck, 1992).

[3] Il va de soi que Hegel n'y est pas exactement lu dans une perspective « hégélienne », de même que dans la présente thèse. Et l'ouvrage se réfère aussi à Aristote.

[4] *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p.20.

pu nous conduire à une impasse et nous empêcher d'orienter cette thèse, alors nous avons choisi Hegel[5], selon lequel il s'agirait d'une « détermination ».

En ce qui concerne Daniel Bensaïd, nous osons dire que *Marx l'intempestif* est son chef-d'œuvre – dont nous nous sommes servis tant comme inspiration/motivation que comme source directe pour notre recherche proprement dite. Daniel Bensaïd y recueille trois critiques majeures de la pensée de Marx, à savoir le mécanisme historique, la sociologie empirique classificatoire et, finalement, le positivisme de la science économique. Sa philosophie de l'histoire n'est pas du genre spéculatif, et vient au jour sur le mode d'une « déconstruction déclarée de l'histoire universelle » ; c'est pourquoi il s'agit d'une « histoire profane», d'un « devenir incertain, déterminé tant par la lutte que par la nécessité ». Les *Grundrisse* et *Le Capital* organisent une « nouvelle écriture » de l'historique, où l'organisation conceptuelle du temps répond aux rapports sociaux exprimés dans les cycles, les rotations, les crises, les rythmes et les « contretemps ». C'est la raison pour laquelle « l'ancienne philosophie de l'histoire s'éteint d'un côté dans la critique du fétichisme marchand, et, de l'autre, dans la subversion politique de l'ordre établi ».

Contre la rationalité positive, la pensée d'inspiration marxienne « retire la dynamique du conflit social et rend intelligible la fantasmagorie marchande ». Dans ce sens, le rapport de classe unifie et relie les antagonismes divers sans pour autant les confondre – mais tout en les déterminant. Si l'un peut se faire autre que soi, un processus réel d'universalisation est possible et les classes cessent alors d'être un objet de classification pour exprimer le devenir historique. Finalement, d'après le troisième point de notre auteur, Marx se réclame de la « science allemande » et de la science de son époque (comme l'évolution et la thermodynamique), à un moment où les irrégularités du capital l'emmènent sur des terrains inconnus, voire vers les systèmes, les tendances et l'information. C'est pourquoi il a pu aborder les « logiques non-linéaires » ou les « nécessités conditionnées », ce que Gramsci appelle une « une nouvelle immanence »[6].

Notre intention n'est pas de restituer un « Marx originel » aux spécialistes, mais tout simplement de « secouer le lourd sommeil des orthodoxies ». Même si Marx est pris au chant des sirènes du progrès et du modèle physique de la science positive de son époque, sa pensée ne saurait

[5] Nous nous justifierons en temps utiles.

[6] Pour Gramsci, la formalisation des « lois tendancielles », dont le sens est « historiciste » et « non spéculatif », a permis à la philosophie de la *praxis* de découvrir une « nouvelle immanence » qui lui est propre (GRAMSCI, Antonio, *Cahiers de prison 10, 11, 12 et 13*, traduction Paolo Fulchignoni, Gérard Granel et Nino Negri, Paris, Gallimard, 1978, cahier 10, p.52-3).

être homogène : « le noyau de son programme de recherche permet encore que l'on s'interroge sur notre univers dans la perspective de changer le monde »[7]. Voilà pourquoi il ne s'agit pas d'une « doctrine », mais plutôt de la « théorie d'une pratique susceptible de plusieurs lectures ». Les différents marxismes – de Korsch à Althusser, de Luxembourg à Kautsky – nous amènent à une compréhension des divers Marx. Bensaïd opte pour privilégier Benjamin et Gramsci, des « *outsiders* »[8], nous dit-il, que leurs tragédies personnelles ont rendus capables d'entendre les balbutiements de la nouvelle approche vers une autre réalité. La critique benjaminienne de l'abstraction temporelle – « l'image dialectique » faisant exploser le continuum de l'histoire des vainqueurs – et l'expérience de la défaite chez Gramsci contribuent à l'élaboration de la politique en tant que stratégie – l'hégémonie, où l'erreur appartient à la décision et la lutte politique peut s'universaliser[9]. On comprend donc la formulation de Gramsci :

---

[7] Sartre avait raison : « Loin d'être épuisé, le marxisme est tout jeune encore, presque en enfance : c'est à peine s'il a commencé à se développer. Il reste donc la philosophie de notre temps : il est indépassable parce que les circonstances qui l'ont engendré ne sont pas encore dépassées » (« Question de méthode » in *Critique de la Raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960, p.29).

[8] Reinhart Koselleck voit dans la condition de l'étranger un donné structurel propre à la connaissance historique. Les louanges immédiates sont maintes fois l'œuvre des vainqueurs, « mais, à long terme, les gains historiques de connaissance proviennent des vaincus ». Le « potentiel » d'une telle connaissance dépasse ce qui la fait exister, « en particulier lorsqu'en raison de sa propre histoire le vaincu est contraint de réécrire l'histoire générale ». C'est pourquoi, poursuit-il, le vaincu a du recul – c'est une expérience qui ne s'échange pas. Parmi les vaincus, il place Hérodote, Thucydide, Augustin, Machiavel et Marx. Dans tous les cas, le partage de la méthode exégétique compte moins que l'expérience élaborée (KOSELLECK, Reinhart, *L'expérience de l'histoire*, traduction Alexandre Escudier, Paris, Gallimard/ Le Seuil/ Collection Hautes Études, 1997, p.239, 241-2 et 246). Dans le but d'utiliser Marx plus comme un « révélateur » que comme un « illustrateur », Étienne Balibar voit dans l'idée de progrès plus qu'une « espérance », car elle contient une « certitude anticipée ». Sa lecture rejoint ici de celle de Bensaïd. Walter Benjamin (rapproché de Nietzsche !) et Gramsci sont présentés comme des critiques inlassables du progrès au sein de la thématique marxiste : « la critique du progrès, en passe d'être banalisée par les philosophies 'postmodernes', comporte encore d'autre chausse-trapes. Elle s'annonce le plus souvent dans un langage lui-même historiciste : comme critique d'une représentation dominante, remplacement d'un 'paradigme' par un autre. Or, ces notions indifférenciées sont plus que douteuses. Y a-t-il à proprement parler une notion, un paradigme du progrès, qui auraient régné depuis la philosophie des Lumières jusqu'au socialisme et au marxisme ? Rien n'est moins sûr » (BALIBAR, Étienne, *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 1993, p.83-6).

[9] BENSAÏD, Daniel, *Marx o intempestivo - grandezas e misérias de uma aventura crítica nos séculos XIX e XX*, traduction Luiz Cavalcanti de M. Guerra, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1999, p.12-5. Il s'agit en fait de la traduction de l'édition originale française, *Marx l'intempestif – grandeurs et misères d'une aventure critique* (*XIX°-XX° siècles*), Paris, Fayard, 1995.

> « En réalité on ne peut prévoir 'scientifiquement' que la lutte, mais non les moments concrets de celle-ci, qui ne peuvent pas ne pas résulter de forces opposées en continuel mouvement, non réductibles jamais à des quantités fixes, puisqu'en elles la quantité devient continuellement qualité »[10].

La préface de Gérard Granel à *La crise des sciences européennes*, d'Edmund Husserl, décrit la parution (ou plutôt le « surgissement ») du *Capital* sous le signe d'un « tonnerre inaudible »[11]. Or, le monde rend ce grondement de plus en plus audible de par la marchandisation de la vie et l'essor de l'exploitation du travail. Les traductions courantes ne l'ont fait que dans « la petite musique » positiviste ou encore dans les « odes au progrès ». De toute façon, il était question d'une insensibilité envers « l'art du contretemps » : « profondément ancré dans son présent, elle [la pensée de Marx] l'excède et le sursume en direction du passé et du futur ». Bref, ce que Marx explore est un « anachronisme rythmé » qui « déconstruit la temporalité physique pour reconstruire une temporalité sociale ». Les échecs successifs dudit « socialisme réellement (in)existant », depuis les années 1920, auraient permis de constater l'écart radical entre deux aspirations théorétiques marxistes, à savoir entre la critique de l'économie politique et l'histoire, « analyse du conflit social » et « compréhension du devenir historique ». Une fois l'identité de ces deux aspirations théoriques proclamée, la « nécessité de l'alternative socialiste » s'avérait « scientifiquement » justifiée, d'où le « pouvoir mythique » attribué au communisme et les « effets de croyance » à destination des populations. Ainsi, la « fusion » (la « réduction », pourrions-nous dire) entre l'histoire, la science et la morale ne résiste pas à une analyse critique[12]. L'exigence du respect de la non-contemporanéité du temps avec lui-même et donc celle

---

[10] GRAMSCI, *Cahiers de prison 10, 11, 12 et 13*, op. cit., cahier 11, p.202. Pour le philosophe italien, la « recherche de lois » positives, « régulières et constantes » n'est rien d'autre qu'une position « puérile et naïve » visant à rendre compte du « problème pratique de la prévisibilité des événements historiques ». La quête de « causes essentielles » fut renversée par les *Thèses sur Feuerbach* – puisque l'apparition d'une nouvelle réalité, qui occasionne « un étrange renversement de perspectives », ne saurait se laisser réduire d'une façon si « simpliste » où l'histoire est entendue comme un ensemble de processus naturels. Seule l' « action » permet de départager les prévisions (toujours partielles) à même de créer des effets politiques, postule Gramsci : « On 'prévoit' réellement dans la mesure où l'on agit, dans la mesure où l'on applique un effort volontaire et donc où l'on contribue concrètement à créer le résultat 'prévu'. La prévision se révèle par conséquent non comme un acte scientifique de connaissance, mais comme l'expression abstraite de l'effort que l'on fait, la façon pratique de créer une volonté collective » (Ibidem).

[11] Cité par BENSAÏD in *Marx o intempestivo*, op. cit., p.11.

[12] BENSAÏD, *Marx o intempestivo*, op. cit., p.15, 136 et 7.

d'une détermination non-exclusive et non-mécaniste érige le couple conceptuel nécessité et possibilité en outils logiques d'une métaphysique matérialiste[13].

De façon générale, nous entendons, après avoir étudié les concepts de nécessité et de possibilité, proposer une philosophie de l'histoire ouverte, c'est-à-dire une philosophie de l'histoire qui se conjugue avec les exigences pratiques du présent, sans pour autant omettre le rapport dialectique entre l'homme et ce/ceux qui l'entoure(nt), et où le choix et l'imprévisibilité de l'action façonnent la vie sociale, aussi bien que cette dernière les façonne.

Le panorama de la pensée contemporaine, y compris universitaire, refuse l'histoire, censée être la responsable des malheurs d'ici-bas grâce à ses principes de totalisation et/ou de domination. En outre, à partir d'un lien tout à fait discutable – et cependant assez immédiat – entre théorie et pratique, quelques blocs de l'histoire des idées ont été mis à rude épreuve, accusés d'être porteurs d'effets déjà vus. Or, il n'y a rien de plus abstrait qu'une détermination idéale … Détachés de toute réalité, les répétitions automatiques, propres aux intensités narcissiques[14], et les événements inconditionnés s'avèrent proches du miracle. Néanmoins, tout en gardant cette dimension critique, surtout dans la pensée française, envers l'histoire, il serait question de démystifier les récits mécanistes et, du coup, de proposer des perspectives intellectuelles dépassant l'individualisme et la recherche de l'être : la quête d'une « première certitude comme d'un point d'origine, toujours le point ferme » est vaine[15]. Dans un éloge du temps présent, celui de l'agir aussi bien que du pâtir, Paul Ricœur disait que le seul acte de commencer était déjà « commencer de continuer »[16].

La philosophie de l'histoire matérialiste a pour objet le capitalisme (et en cela réside son pouvoir d'analyse et sa spécificité : comment pense-t-il ? Qu'est-ce qui le fait penser/agir ? Comment ?). C'est pourquoi cette philosophie se consacre à la compréhension du mouvement objectif du capital, de sa détermination. Ce mouvement ne se situe pas toujours au niveau immédiat de la seule économie, étant donnés les manifestations de la vie, qui sont affectées (ou plutôt créées), immédiatement ou non, par l'économie, et d'autres variables : en somme, les superstructures sont porteuses d'une dynamique propre, quoiqu'elles restent en relation avec l'infrastructure. Le passage, dans le milieu universitaire, de l'étude de

---

[13] Reprendre les trois contre-critiques entamées par Bensaïd est hors de notre portée immédiate et pragmatique ; nous nous limiterons à débattre des thèmes relevant de la pensée historique. Nous nous permettons d'ajouter qu'il est bien dommage que *Marx l'intempestif* ne soit pas (encore) réédité.

[14] Le lecteur nous excusera, mais nous utilisons le « jargon de l'authenticité » contemporaine.

[15] DELEUZE, Gilles et PARNET, Claire, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996, p.50.

[16] RICŒUR, Paul, *Temps et récit III*, Paris, Éditions du Seuil, 1985, p.333.

l'histoire à celle du temps prend en compte la libre action des individualités plongées dans le temps, des formes qui n'ont même plus le statut de sujet. Or, pour certains marxismes, le pari n'a pas du tout été aboli. Ce n'est qu'après avoir expérimenté/vécu la connaissance que l'on doit faire le saut, dont l'intempestif constitue le deuxième temps car il lui imprime un sens éminemment historique.

La pensée n'a plus besoin que le marxisme fasse l'autocritique du déterminisme au bénéfice du changement – plusieurs théories se sont déjà engagées sur cette voie, en particulier celles de Nietzsche, Heidegger, Deleuze, Lyotard, Foucault, Badiou, Rancière, Althusser et celles des formes « sensibles » ou « subjectives » - et ce, hélas !, soit en France, soit ailleurs. Alors que la philosophie contemporaine concentre ses efforts sur l'individu, voire sur la critique des identités par le biais épistémologique, ainsi que sur la « culture », c'est-à-dire les objets ou créations de ces nouveaux individus, une pensée historique peut contribuer à l'étude de la formation de ces derniers – c'est-à-dire à l'étude des déterminations. Il ne s'agit pas du tout d'un moralisme *a priori* limitant, bien entendu : la continuité est aussi une négation. Bref, les théories du sensible ne suffisent pas, et l'appréciation artistique non plus ; ce ne sont que des raisons nécessaires. Un schème aussi réducteur que synthétique mettrait à l'avant-garde de ces courants contemporains la rapidité et la prise de parole : dès lors, le principe de connaissance n'est plus l'objectivité et il n'y a donc pas d'histoire ; le « social » lui aussi est affaire d'une « postpolitique ». Pour tout dire, la critique du sujet veut faire système : « je crois à la philosophie comme système »[17], comme le dit assez clairement Deleuze. Or, si la politique est l'art des médiations et des limites, « la globalisation sans limites ni médiations s'annoncerait ainsi comme un âge postpolitique »[18]. En effet, ce qui étonne, c'est que ce libertarisme aille de pair avec des ajustements libéraux : l'essor du capital spéculatif, la détérioration des services publics, la promotion médiatique de la libre négociation entre patrons et employés, c'est-à-dire la réduction des rapports de classe à un vis-à-vis trompeur, le chômage et l'augmentation du phénomène de précarisation, enfin, la vie dans un paquet-cadeaux.

L'enjeu n'est ni l'exclusivité des libertés pour des droits à peine régionaux (l'en-soi), ni l'égalité niveleuse coûte que coûte (le pour un autre), mais l'une par l'autre par le truchement de la fraternité (le pour soi et en communauté) : la pensée – concrète – n'est pas qu'immédiate[19].

---

[17] DELEUZE, Gilles, *Deux régimes de fous*, Paris, Minuit, 2005, p.339.

[18] BENSAÏD, Daniel, *Éloge de la politique profane*, Paris, Albin Michel, 2008, p.281.

[19] Dans *Le Capital*, la société bourgeoise, cet « Éden des droits naturels », est caractérisée comme l'endroit où ne règnent que la Liberté, Égalité, la Propriété et Bentham – ou le

Si l'appartenance à une classe quelle qu'elle soit ne relève plus d'une identification immédiate, elle reste le processus créateur de l'exploitation (il ne s'agit pas non plus d'une unité comptable établie par un critère quel qu'il soit). Autrement dit, l'important est de redonner le principe de mouvement aux diverses sphères de la vie, telles que l'économie, le travail, l'histoire, la politique, l'art, l'individu etc. – tout en les rapportant les unes aux autres :

> « La religion d'un peuple, ses lois, ses mœurs, la situation des sciences, des arts et des rapports juridiques, tous ses autres talents, l'industrie qu'il déploie pour satisfaire ses besoins physiques, l'ensemble de son destin, les conditions où il se trouve, ses voisins en période de guerre et de paix, tout cela se trouve lié de la façon la plus intime (…). Ce qui importe c'est de déterminer quel type de rapport est effectivement présent »[20].

Ce « rapport », jusqu'à Hegel (qui, d'ailleurs, évoque Montesquieu), n'a été conçu qu'en tant qu'extérieur. Pour autant il ne suffit pas de rassembler toutes les manifestations d'un groupe et de les faire dépendre les unes des autres tout en les nommant comme « l'esprit du peuple ». Bien au contraire, on doit mettre en évidence les contenus singuliers - la métaphysique, la morale, la religion, les arts, les sciences, l'économie, la politique – à partir de la structure de la société en question[21].

Nous allons donc essayer de donner quelques indications de ce qu'est la pensée historique, par opposition à d'autres tendances, à l'aide des concepts de nécessité et de possibilité entendus comme règles immanentes de l'apparaître. Cette histoire ouverte a absorbé l'événementiel, sans pour autant en faire un simple maillon muet du progrès indifférent. L'autre extrémité, celle d'un événement tout à fait inconditionné – détaché de toute expérience et même pas « intempestif » au sens nietzschéen - n'en est pas moins faussée. Pour l'instant, on pourrait dire que l'événement fait l'histoire,

---

principe d'utilité individuelle (MARX, Karl, *Le Capital – Critique de l'économie politique*, livre premier, *Le développement de la production capitaliste*, tome I, traduction Joseph Roy, révisée par l'auteur, Paris, Éditions Sociales, (1957), 1978, p.178-9). Le capital étant l'automate qui pompe du surtravail aux dépens des individus et malgré eux, « la référence fondatrice des droits de l'homme à la volonté libre des individus est alors annulée, exactement comme était annulée l'utilité sociale de chaque travail particulier ». Ainsi, « plutôt que d'une vérité ou d'une illusion, il s'agit donc d'un enjeu », dans la mesure où la lutte des classes a lieu dans l'exploitation et s'attaque justement à cette dernière (BALIBAR, *La philosophie de Marx*, op. cit., p.73-4).

[20] HEGEL, G. W. F., *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, traduction Jean Gibelin, Paris, J. Vrin, (1946), 1987, p.51.

[21] HORKHEIMER, Max, *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, traduction Denis Authier, Paris, Payot, 1974, p.87.

celle-ci est ce de quoi il se distingue, il est le non-identique au sein de l'identité.

Comment « défendre » une quelconque philosophie de l'histoire ? Car l'histoire intellectuelle de l'Occident a déjà vu le processus de « réalisation » de la philosophie – dans l'État, dans la pratique et dans l'invention de soi. Quel(s) argument(s) peut/peuvent encore rendre intelligibles les rapports impersonnels et intersubjectifs à l'œuvre dans la vie sociale ? À quoi bon le choix de l'histoire pour sujet de recherche si l'on sait fort bien que :

> « l'Histoire ne fait rien, elle 'ne possède pas de richesse immense', elle 'ne livre point de combats' ! C'est plutôt l'homme, l'homme réel et vivant qui fait tout cela, qui possède et combat »[22] ?

La pensée peut-elle, au temps de la fin des utopies et de la fragmentation, proposer un temps immanent qui ne se réduise pas à l'empirisme ? Jusqu'à quel point est-il possible de s'écarter de la liaison classique entre l'histoire et la philosophie, selon laquelle on pose le déroulement temporel (histoire) d'une figure (philosophie) qui serait intemporelle (la « vérité » ou les « vérités ») ? Autrement dit, comment une philosophie qui porte sur le conditionnement réciproque entre l'homme et le monde où il habite peut-elle se renouveler sans pourtant se laisser-aller au rythme de la naturalité vécue du moment ? Se pose alors la question de savoir si les théories de Marx représentent l'achèvement de la philosophie de l'histoire ou le début d'un nouveau rapport avec l'histoire[23], bref une « philosophie dans l'histoire », où les disputes présentes réécrivent le temps. Cependant, étant donné que nous critiquons le volontarisme, l'importance d'une philosophie de l'histoire repose bel et bien sur la catégorie de « détermination ». La fragmentation du registre du vécu, lui-même mosaïque, modifie la perception des événements, aussi bien que leur durée subjective : leur temps claudicant n'apparaît plus comme une cause, mais comme une chance, une opportunité d'intervention « après coup » et foncièrement provisoire. Le hasard, lui aussi, est « surmonté » dialectiquement parce que, même s'il conserve encore ses actions et ses qualités propres, il est le double d'une nécessité singulière. Poursuivre ce raisonnement nous amène à voir la liberté non plus sous

---

[22] ENGELS, Friedrich, *La Sainte famille* in *Œuvres III - Philosophie*, traduction Maximilien Rubel, Louis Évrard et Louis Janover, Paris, Gallimard/Pléiade, 1982, p.526.

[23] BALIBAR, Étienne, *La crainte des masses – Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Éditions Galilée, 1997, p.300. Cette vision est proche des remarques d'Henri Lefebvre, selon qui « les stratégies supplantent l'histoire » comme réalisatrice des/du sens (*La fin de l'histoire*, Paris, Minuit, 1970, p.136).

l'angle d'un acte de volition, mais sous celui de « la liberté d'une coaction »[24]. C'est-à-dire que la stratégie et l'hégémonie ont leurs rôles assurés, et que l'action et le fait d'être-au-monde doivent forcément se conjuguer avec d'autres couches agissantes de réalité. La philosophie doit se pencher sur les « rapports ».

Pour conclure cet avant-propos, revenons sur le titre de cette thèse : « Temps historique et immanence : les concepts de nécessité et de possibilité dans une histoire ouverte ». La logique de la thèse se démontrera à l'aide du découpage de ce titre. Dans un premier temps, « temps historique et immanence » feront référence aux philosophies de l'histoire et aux méthodes des historiens de métier. Il s'ensuivra un exposé des critiques contemporaines de l'histoire. Dans un deuxième temps, nous présenterons la notion d'historicité chez Hegel, tout en préparant notre appropriation des concepts de nécessité et de possibilité – sans omettre leurs limites interprétatives. Notre étude se concentrera ensuite, dans un troisième temps, sur Marx et les notions d' « histoire ouverte ». Il est vrai qu'il n'est pas possible de « faire système » avec l'œuvre de Marx ; on doit aux interprétations d'Engels, Lénine, Lukács et Korsch les rapports directs et exclusifs établis avec Hegel, construits en fin de compte de façon rétrospective et dans une perspective de continuité. Pourtant, nous ne sommes pas en quête d'une « rupture parfaite », si tant est qu'il y en ait jamais une. Notre but n'est que de problématiser – au sens de poser un problème et le développer dans ses contradictions - une théorie de l'histoire échappant à la métaphysique. Et pour ce faire nous ne pouvons considérer Hegel comme un « chien crevé »[25], malgré son incontestable idéalisme. Finalement, parler de Marx n'a de sens que si l'on a des aspirations révolutionnaires. Partant, *praxis* oblige, nous clorons cette thèse par quelques réflexions et intuitions concernant les concepts, par ailleurs déjà cités ci-dessus, de stratégie et d'hégémonie, rendus intelligibles – et opératoires – grâce aux prémisses historiques et à l'éclairage apporté par ces dernières. En outre, une question nous suit depuis un long moment : « De quoi Marx est-il le nom ? ». Nous essaierons au moins d'indiquer, sinon de déterminer, quelle serait l'importance d'une recherche philosophique s'appuyant sur le marxisme – au-delà de la certaine prégnance, toujours à l'œuvre – d'une « éthique » de « gauche », pour parler rapidement[26] : notre sujet est l'histoire, arène de la vie, théâtre du monde et champ de bataille.

---

[24] BENSAÏD, *Marx o intempestivo*, op. cit., p.44.

[25] MARX, *Le Capital*, Livre I, tome 1, op. cit., p.29.

[26] Ceci a été à peu près notre parcours antérieur, avant notre séjour en France, lorsque nous avons étudié les rapports entre l'éternel retour et le marxisme, notamment à partir de Walter

Kracauer commença son œuvre-testament en évoquant « les historiens de l'Antiquité », dont les récits étaient fréquemment précédés d'une petite autobiographie, « comme pour informer d'emblée le lecteur de la place où ils se situaient dans le temps et dans la société, tel un point d'Archimède d'où ils se préparaient à parcourir ensuite le passé ». Dans le cas de Kracauer, ce point se situe au niveau de l'esthétique et, plus spécifiquement, de l'image, dans *Theory of Film*[27]. Son propos est de « réhabiliter des visées et des modes d'existence qui n'ont pas encore reçu de nom et restent de ce fait ignorés ou mal compris » ; bref, rien qu'une « *terra incognita* »[28].

Pour tout dire, ou presque, nous sommes personnellement dans une situation embarrassante pour étudier le marxisme, n'ayant pas une solide formation préalable en économie. Cela dit, il convient d'écarter tout de suite toute vision mécaniste : la détermination économique n'intervient qu' « en dernière instance », faute de quoi il n'y a plus à proprement parler de théorie marxiste. Seulement, il nous semble que l'intellectuel, s'il ne dispose pas d'une systématisation empirique de l'univers économique telle que celle fournie par *Le Capital*, a toujours l'horizon du pouvoir de la marchandise sous les yeux[29], ce sur quoi et contre quoi se fonde une politique.

Dans la dixième de ses « Thèses sur le concept d'histoire », Walter Benjamin prend l'exemple de la vie cloîtrée, comme refus des pompes typiquement bourgeoises[30]. Dans notre intimité, les choses se passent un peu

---

Benjamin. Maintenant, l'heure est venue de « régler nos comptes » avec notre « conscience philosophique d'autrefois ».

[27] *Theory of Film : the Redemption of Physical Reality*, Londres/Oxford/ New-York, Oxford University Press, 1960. Une édition française est parue en 2010.

[28] KRACAUER, Siegfried, *L'Histoire – Les avant-dernières choses*, traduction Claude Orsoni, Paris, Éditions Stock, 2006, p.55-7. D'ailleurs, nous aussi, nous avons une « histoire » avec le cinéma. En outre, quand bien même la philosophie est affaire de dégager des rapports ou de mettre en évidence le « tiers exclu », ou encore de s'immiscer dans les ombres du manque, nous ne saurions abandonner la « méthode » benjaminienne telle qu'exposée dans « la méthode de ce projet : le montage littéraire » (« Section [N] » du *Livre des passages* in *Benjamin : Philosophy, Aesthetics, History*, organisation Gary Smith, traduction Hafrey et Sieburth, Chicago, University of Chicago Press, 1989, p.45-7).

[29] C'est peut-être la tentation de concevoir un système qui ne soit pas abstrait qui nous hante. Mais les changements les plus récents du régime capitaliste permettent de poser des questions sur le rôle du travail et celui de la circulation du capital, par exemple sur ce que serait un nouveau ressort pour critiquer la réalité. De toute façon, ce que les théoriciens dudit « capitalisme cognitif » ne voient pas c'est que le principe d'exploitation persiste. Cela constitue déjà une bonne piste. Nous sommes très éloignés de « l'innocence du devenir ».

[30] BENJAMIN, Walter, « Thèses sur le concept d'histoires » in *Œuvres III*, traduction Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Paris, Gallimard/Folio, 2000, p.435. D'après Michael Löwy, l'image des moines est une allégorie de la prise de distance par rapport au présent, et non une rupture avec le marxisme (*Walter Benjamin - Avertissement d'incendie*, Paris, PUF, 2001, p.80-2).

comme cela : nous nous voyons encerclé de livres et de contingences personnelles, mondiales et autres (cosmiques ?). Je ne peux m'empêcher de me souvenir d'un collègue brésilien, doctorant en géographie et militant au PCB (Parti Communiste Brésilien), qui, lors de la rédaction de sa thèse, et même juste après, dans sa recherche d'emploi, se définissait comme un « communiste en pyjama ». « Ça ira », souffle le vent saturnien « *while my guitar gently weeps* »[31]. Pour l'instant, je l'espère, bien entendu.

[31] Tandis que ma guitare pleure doucement (traduction libre). George Harrison, chanson homonyme de l'album *The White Album*, du groupe *The Beatles*, 1968.

Première partie –
Le(s) temps historique(s) – Sa/Leur(s) formation(s)

"Because something is happening here/ But you don't know what it is/ Do you, Mister Jones ?"
Car quelque chose est en train de se passer ici/ mais vous ne savez pas ce que c'est/ n'est-ce pas, monsieur Jones ?
DYLAN, Bob – *Ballad of a Thin Man* in *Highway 61 Revisited*, 1965/ La ballade d'un homme maigre.

HISTOIRE D'HISTOIRES

Notre question est obsédante. Elle sera là lorsque son nom n'y figure pas. Ce n'est qu'une longue histoire. Drôle d'histoire, obscur désastre.

L'enjeu est de savoir ce qu'est l'histoire, ou ce que sont les histoires ? Ou encore ce qu'elles peuvent – peut-être – être : une unité ? Et, s'il en est ainsi, une unité de quoi ? Et comment ? « Ce n'est qu'un début, continuons le combat ! ». Il faut pourtant que ce soit possible.

Reinhart Koselleck n'était pas un philosophe. Pourtant, dès qu'il se demande ce qu'est le temps historique, au-delà d'une recherche spécifique, quelle qu'elle soit, il campe dans les philosophèmes – selon ses termes, au cœur de « la théorie de l'histoire ». Les temps naturel et biologique ne sauraient y suffire ; la chronologie, cette « science accessoire », non plus. L'histoire n'est ni la physique ni l'astronomie. Koselleck invite ses lecteurs à regarder autour d'eux : on trouvera forcement une considérable variété de « perspectives de futur » à côté de « conflits encore en germe ». Cela se vérifie soit dans la confrontation entre les générations, soit dans le monde du travail, soit dans l'étude des moyens de transports : bref, en n'importe quel lieu où des expériences distinctes se côtoient. L'histoire n'est qu'une « superposition » de temporalités figurant une « chaîne d'événements » à partir de laquelle on détermine des époques selon des processus particuliers[32]. Ce temps de type historique, que l'on essaiera de situer, relève donc de « l'action sociale et politique » partagée par les hommes dans leurs actions et leurs créations. C'est pourquoi la « traduction » d'un tel registre ne peut pas se réaliser « de forme immédiate », dans le sens d'une naturalisation. Car on peut déjà dire que le temps historique n'est pas le temps lui-même, mais une chose issue de l'histoire, voire un produit de celle-ci. On met en lumière l'historicisation du temps par la réflexion sur de la manière dont un présent organise son passé et projette son futur. La distinction entre le passé et le futur, opérée par et dans le présent, est ce qu'érige un « temps historique ». Sa variation anthropologique se sert des mots « expérience » et « horizon d'attente »[33]. Nous verrons comment cet énoncé s'est distribué : la multiplicité des pratiques laisse des traces dans le langage[34].

---

[32] Alors Koselleck peut citer le Herder critique de Kant, lorsque celui-là affirme que les choses pouvant se modifier ont « leur propre mesure de leur temps », d'où l'impossibilité de l'existence de deux choses égales : dans un seul et même univers il y a donc « un nombre incomptable » de temps (KOSELLECK, Reinhart, *Futuro passado*, traduction Wilma Patrícia Maas et Carlos Almeida Pereira, Rio de Janeiro, Contraponto & Loyola, 2006, p.14).

[33] KOSELLECK, *Futuro passado*, op. cit., p.13-6.

[34] Nous avertissons dès maintenant le lecteur que nous n'épuiserons pas les thèmes avancés par Koselleck. Plus près de la fin de notre thèse, nous y ferons appel de sorte à polémiquer

En plus de Koselleck, nous ferons aussi appel à Kracauer et à son goût pour les « avant-dernières choses ». Sa quête d'un « invariant » censé faire comprendre l'histoire l'a poussé à élaborer des modèles interprétatifs visant à trouver un juste équilibre entre le macro et le micro, le présent et le passé, les sources et la subjectivité. La philosophie, les sciences et la théologie veulent, selon lui, atteindre et capturer les « dernières choses ». Mais, dans le cas des médias de l'image, c'est une antichambre abritant les « avant-dernières choses » qui vient récompenser le chercheur de réalité. Comme eux, l'histoire doit « penser à travers les choses », et non pas au-dessus d'elles, ce qui nous permet de mieux comprendre les « phénomènes passagers du monde extérieur ». Parce que l'antichambre se trouve là où nous vivons, nous déplaçons et respirons. C'est une « écoute », plutôt qu'une « conception » ; une « explication », plutôt qu'une « définition »[35].

Il ne faut pas non plus oublier l'apport vérifié par les thèses de Paul Ricœur dans *Temps et récit*. Ricœur part de la considération philosophique sur la reconfiguration de l'expérience temporelle, où la narration offre une solution poétique aux apories du temps d'après Saint-Augustin[36], Aristote et la phénoménologie. À cela et aux tentations spéculatives répond « la réplique du récit », fût-il historique ou fictif. On en revient donc à l'examen des « sources de création » d'une telle démarche, tout en suivant ses « traces ». L'enjeu est de « remettre sur les rails » les récits historiques, vu que l'on ne peut pas catégoriquement affirmer qu'ils s'expliquent d'eux-mêmes : « tout récit historique est à la recherche de l'explication à interpoler, parce qu'il a échoué à s'expliquer par lui-même ». C'est pourquoi « écrire, c'est récrire ». La « poétique de l'historiographie » marque le « champ historique » en le présentant comme la limite inférieure du classement des structures narratives ; plus encore, elle l'inscrit dans la transition des « effets narratifs » du récit à sa fonction « représentative ». Ce glissement dépasse l'interdit d'Aristote : l'histoire serait épisodique, rapporterait ce qui est arrivé, ne parlerait que du réel, alors que le poète serait l'auteur de l'intrigue. Chez le Stagirite, on opposait « l'imaginaire » (ce à partir de quoi l'on commence) au « réel » (ce vers quoi l'on doit se diriger). Le lecteur est tout à fait capable de reconnaître ce que lui raconte

---

avec les philosophies du « pur devenir » et leurs consorts. Kracauer y réapparaîtra également, lorsqu'il conceptualise un temps historique en « séquences » dans un modèle issu de l'histoire des arts.

35 KRACAUER, *L'Histoire*, op. cit., p.264, 267, 173 et 119.

36 RICŒUR, *Temps et récit III*, op. cit., p.10-1. Pour ce qui est d'Augustin, on se limitera pour l'instant à indiquer la lecture faite par Ricœur : la conception psychologique du temps développée par l'auteur chrétien s'oppose à une conception cosmologique, d'où « l'aporie » - une « discordance » augustinienne autour de la nature du temps et la « concordance » ou confiance aristotélicienne sur le pouvoir du poète à tout régler (Ibidem, p.19 ; RICŒUR, Paul, *Temps et récit I*, Paris, Éditions du Seuil, 1983, p.18).

l'historien, étant donné que les structures narratives sont un « héritage culturel » et non un *a priori* fixe.

Pour Ricœur, l'essence d'un événement, quel qu'il soit, n'existe pas ; c'est l'historien qui lui donne « l'arbitraire de l'encodage », dont la limite ne serait que le lecteur, sous la forme de son attente. Le commentaire de Ricœur sur Paul Veyne préconise l'histoire au sens de « description du spécifique ». L'un et l'autre disent que l'intrigue est la « mesure » de la « connaissance mutilée » : les « faits » prennent une « importance relative » grâce à la « logique humaine du drame ». Cette « logique du probable » est la façon dont un récit est mis en mouvement de sorte à s'ériger en une « intrigue compréhensible ».

Effectivement, « expliquer » une chose ne consiste pas à appliquer une loi (du moins une loi traditionnelle), mais à montrer le déroulement des intrigues[37]. L'histoire serait par conséquent une « zone de fracture », un « pont » bâti entre les incommensurables registres de la vie[38]. En tout cas, il est évident que les « matériaux » de l'historien et de l'artiste relèvent de l'objectivité. Il est surtout important de garder à l'esprit ce que Ricœur pense être le noyau de sa thèse, à savoir que le caractère narratif de l'histoire ne saurait se réduire à une histoire narrative.

---

[37] RICŒUR, *Temps et récit I*, op. cit., 218-9, 228-30, 237-8, 240-2. Binoche estime que le projet assez contemporain de penser l'événement comme bouleversement de l'histoire ne saurait s'accorder avec la proposition de Paul Ricœur, selon laquelle a lieu une fabulation, ou une mise en narration qui présuppose un certain ordre du temps. Car, justement, l'événement transforme cette conscience du temps (BINOCHE, Bertrand, *La raison sans l'Histoire – Échantillons pour une histoire comparée des philosophies de l'Histoire*, Paris, PUF/Pratiques théoriques, 2007, p.383). Certes. Toutefois, cela nous semble injustifié, dans la mesure où Ricœur s'occupe de cette catégorie et, tout comme son critique, s'inspire en quelque sorte partiellement de Koselleck. Il nous semble que ces réticences sont dues en grande partie à l'usage de l'herméneutique par Ricœur, surtout celle de Gadamer, où la tradition est foncièrement défendue : celui-ci pose une unité du temps (et donc de l'histoire), où la distance temporelle est un « procès de médiation », au-delà d'une distance infranchissable ou d'une distance annulée, en en formant « le fondement et le soutien du procès où le présent a ses racines » (GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et méthode*, traduction de Étienne Sacre, Paris, Seuil, (1960), 1976, p.137). Kracauer s'en est rendu compte : selon cet élève de Heidegger, l'herméneutique renferme l'histoire sur elle-même, tout en légitimant la continuité et en sanctifiant la tradition « sans rechercher à l'extérieur des critères de vérité ». Finalement, « l'histoire devient le récit d'une réussite (une *success story*) » qui « fait l'impasse » sur des « possibilités non réalisées » (*L'Histoire*, op. cit., p.271-2). Ce qu'il ne faut pas oublier, c'est que le recours à Gadamer prend son sens dans le combat contre la seule discontinuité. En lisant Ricœur, on voit que lui-même, dans son appropriation de l'herméneute qu'est Gadamer, met l'accent sur la prééminence du passé face à la capacité de le maîtriser (*Temps et récit III*, op. cit., p.330).

[38] RICŒUR, cité par BENSAÏD in *Marx o intempestivo*, op. cit., p.112. Bensaïd le cite dans un contexte qui tente de rapporter ces considérations d'ordre épistémique autour du temps à une complexification sociale, pour ensuite lui conférer une perspective marxiste (qui est d'ailleurs la nôtre).

Son avant-propos est assez clair : ce qui rassemble la « fonction narrative » et l' « exigence de vérité » est leur noyau commun de « l'expérience humaine » plongée dans le temps[39].

[39] RICŒUR, *Temps et récit I*, op. cit., p.133 et 17.

EXPÉRIENCE ET ATTENTE EN TANT QUE STRUCTURES

Dans *Futur passé*, il est dit que tout concept est dans la langue, mais que tous les mots ne sont pas des concepts. Si, d'une part, le sens d'un mot est identifiable de par son usage, la délimitation d'un concept relève forcement de la « polysémie » : « un mot devient un concept si la totalité des circonstances politico-sociales et empiriques, dans lesquelles et par lesquelles ce mot est utilisé, s'ajoutent à lui ». Le hiatus et la tension entre les concepts et les faits ne sont pas étranges. Ces concepts, issus de la « structure sociale », la représentent. On comprend mieux la raison pour laquelle examiner un concept revient par conséquent à l'examiner par rapport à l'expérience et aux attentes d'une époque, et aussi par rapport à ce qui concerne le rôle social et politique de ces mêmes concepts. Ainsi, aux rapports « synchroniques » d'un concept (dans le présent) peut s'ajouter une analyse « diachronique », comparant ses acceptions antérieures. Bref, des « états » synchroniques varient au long d'un « axe » diachronique. Autrement dit, la « structure » subit des « altérations », ce qui n'est pas évident si l'on s'en tient à une « consultation » de la définition du concept. On profite de cette situation au bénéfice d'une « tension productrice ».

La « stratification » d'un même concept au long des époques diverses surmonte la plate opposition entre diachronie et synchronie. Sa référence est « la possibilité de simultanéité de la non-simultanéité qui peut être contenue dans un concept ». La « permanence » et « l'altération » se confrontent et se mesurent l'une à l'autre. Le concept historique ne se borne pas à authentifier la légitimité du passé. Bien au-delà, il est muni de « possibilités structurelles », dans la mesure où ce qui est simultané ne l'est pas – autrement dit, les altérités en présence ne sont pas appréhendées seulement dans leur mouvement. Il faut toutefois être averti du fait que ces concepts d'ordre historique durent, qu'ils ont une « économie de répétition de leur usage » et que, d'autre part, ils sont dotés d'un « référentiel empirique ». C'est bien de cela qu'il s'agit dans le cas du « concept structurel » : il laisse « la voie libre pour qu'une histoire antérieurement entendue comme 'réelle' puisse à ce jour se manifester en tant que possible, réussissant ainsi à être elle aussi représentée ». Le passé est rendu actuel au moyen de tels concepts.

Parmi les « formes possibles du déroulement historique », on dégage trois modalités d'expérience : *primo*, « l'irréversibilité des événements » (il y a un avant et un après), *secundo*, « la capacité de répétition des événements » (par des analogies ou « le retour de constellations de faits déterminées »), *tertio*, « la simultanéité de la non-simultanéité » (où chaque enjeu présent dans l'ordre chronologique a été différemment déterminé et porte des durées distinctes. Cela dit, une vraie « fissure temporelle » s'ouvre entre les acteurs et leurs rapports mutuels : les « pronostics » concernant ce qui ne s'est pas

encore réalisé se voient plongés dans un régime d'altérité leur permettant d'agir). La combinaison de ces trois critères illustre par exemple les notions de « progrès », de « décadence », d' « accélération » et de « retardement », ainsi que les pronostics conditionnels du « pas encore » et du « déjà plus ». L'histoire acquiert un visage. Ceci s'applique à toute proposition théorique dont le but est l'empirie. Du concret au possible, pourrait-on dire.

Si le nombre des déterminations temporelles est parfois incalculable, tout comme celui des circonstances, il convient pour le moins d'établir une distinction entre les temporalités naturelles et historiques, ainsi que d'analyser plus avant leur articulation. Pour Koselleck, le temps naturel appartient aux conditions de l'histoire sans pourtant s'y réduire. Des « temps historiques minimaux », comme la rotation de la Terre, peuvent engendrer des expériences nouvelles. Cependant, ce à quoi l'on assiste est la « dénaturalisation des temps historiques » dont l'explication dominante, selon Koselleck, n'est que « l'apparat technique et industriel »[40]. Nulle mention n'est faite du capital[41].

Selon les termes de cet auteur, il reste encore quelques types de concepts à énumérer. Tout d'abord, les « concepts opposés asymétriques ». Ceux-ci indiquent une opposition au sein de laquelle la reconnaissance n'est pas donnée. Par exemple, les couples « employeur/employé » ou « grec/barbare ». Leur origine – la nécessité ou le consensus – n'est pas analysée. Ce qui importe, c'est que ces couples conceptuels montrent une « unité d'action » qui se crée elle-même : des groupes politiques et sociaux sont formés. Il s'agit là de concepts binaires aux « prétentions universelles » dont les éléments ne sont cependant pas équivalents : « son opposé lui est contraire, pourtant de manière inégale ». Car le conflit est réel. Une telle « antinomie méthodologique » se conjugue avec les prémisses théoriques dont il est question, à savoir le rapport entre la « singularité historique » et la « répétitivité structurelle ». L'histoire ne coïncidera jamais avec les formes linguistiques qui la représentent – ce qui ne veut d'aucune manière dire qu'il s'agit d'une « indépendance ». Nous sommes justement en train de voir le contraire. Ces concepts ne font donc que confirmer la répétition de la structure dans les situations nouvelles auxquelles elle se rattache.

Mise à part la structure de « l'événement », qui sera examinée ultérieurement, une bonne compréhension de la pensée de Koselleck suppose d'envisager encore une nouvelle structure, par ailleurs fondamentale, exprimée dans un couple conceptuel. Les prochaines lignes seront

---

[40] KOSELLECK, *Futuro passado*, op. cit., p.108-11, 104 et p.114-7 et 121-3.

[41] Toutefois, à un autre moment du livre, Koselleck énumère quelques changements du champ de l'expérience permettant l'apparition intelligible de l'histoire comme un « collectif singulier ». Dans cette liste figure « la dissolution du monde féodal par l'industrie et le capital » (Ibidem, p.317).

consacrées à l'éclairage des concepts d' « espace d'expérience » et d' « horizon d'attente ».

La réunion des conditions de possibilité de l'histoire et de sa connaissance l'a encadrée dans une « catégorie transcendantale ». Soit l'historien revient sur des faits déjà articulés, soit il se sert d'hypothèses rétrospectives pour rendre compte des traces du passé non encore étudiées. La démarche de Koselleck n'utilisera ni le « langage des sources », ni celui des « dénominations » relevant de la réalité historique, telles qu' « esclavagisme », « Réforme » … Ce sont là des « catégories formelles » qui « ne permettent pas de déduire ce dont on a fait l'expérience et ce que l'on attend ». Ce qui est envisageable, ce sont « les conditions des histoires possibles, et non pas les histoires elles-mêmes ». Cet apparat universel se légitime dans la mesure où « toutes les histoires ont été constituées par des expériences vécues et par les attentes des gens qui y ont joué un rôle ou subi quelque chose ». Les « frontières » en restent intouchées, bien qu'elles soient « remises en question ». Dans une approche plutôt kantienne, Koselleck compare le couple « expérience/attente » dans le domaine historique à cet autre couple célèbre : « espace/temps ». Il n'en dit pas plus, mais nous imaginons que ce sont des *a priori*. Si bien qu'il affirme quelques lignes plus loin : « il n'y a pas d'attente sans expérience, il n'y a pas d'expérience sans attente ». Sa prétention est de toucher à la « condition humaine universelle », faute de quoi aucune histoire ne serait possible et imaginable. Il évoque le témoignage de Novalis : pour celui-ci, jeter un regard sur une grande séquence, sans trop en douter ni tout croire, permet d'articuler l'histoire au moyen de l'espérance et du souvenir. Ces catégories sont, à ses yeux, constitutives à la fois de l'histoire et de sa connaissance, puisqu'elles nouent ensemble le passé et l'avenir. En d'autres termes, « l'histoire concrète mûrit autour des expériences déterminées et des attentes déterminées ». « Méta-historiquement », ce donné se dresse à la manière d'un constat anthropologique ; « historiquement », la coordination entre expérience et attente habite le temps historique, entendu comme une chose située au-delà d'un « mot sans contenu » [42], et se déplace en son sein.

Koselleck poursuivra un double cheminement : d'abord conceptualiser ces termes, puis les reprendre en situation pratique[43]. L'expérience est d'emblée entendue comme le « passé actuel », le lieu même du souvenir et de la remémoration[44]. Dans celle-ci fusionnent des pensées rationnelles et inconscientes – ce qui est présent à la conscience et ce qui ne l'est pas. La « non-conscience » s'élargit jusqu'à la passivité, dans la mesure où l'on

[42] Ibidem, p.191-6 et 305-9.

[43] Nous ne le suivrons que pour le premier temps de cette démarche.

[44] Il nous semble que cette construction doit beaucoup à la tripartition augustinienne que l'on traitera plus tard.

reçoit les expériences d'autrui, par l'intermédiaire des institutions, des différentes générations, ou encore de la société. Cette empreinte gravée sur les individus est donc transposée à l'histoire[45]. Ce double sens, personnel et impersonnel, est susceptible de revêtir les couches de l'attente. Sa perception de l'avenir est elle aussi présente, tournée vers le « pas encore » et le « non-expérimenté », enfin vers ce qui ne peut être que l'objet d'une « prévision » : s'y mêlent l'espoir et la crainte, le désir et la volonté, mais également « l'analyse rationnelle », la « curiosité » et une « vision réceptive ».

Le rapport entre toutes ces variables n'est pas de « coïncidence », chacun ayant une manière d'être spécifique : « un point » passé (l'expérience est finie, ses causes ont cessé) et « des points » à venir dialogueront (nous sommes dans le domaine du « pas encore » ; l'imagination ne peut que décomposer les expériences en virtualités). De ce point de vue, celui de la non-coïncidence temporelle malgré un rapport nécessaire, nous dégageons qu' « une attente ne peut jamais être tout à fait déduite de l'expérience ». La « non-contemporanéité » des temps est bien là. Les métaphores spatiales ne font que confirmer l'influence d'Augustin : c'est à partir d'elles que l'on divise le temps. Et il en est ainsi, tantôt pour l'expérience, tantôt pour l'attente. L' « espace » de l'expérience est cet endroit obscur où se concentrent et cohabitent les passés, avec toutes leurs couches, sans pour autant qu'il y ait un avant et un après. On ne les mesure pas, quoiqu'il soit possible de les dater : « parce que à chaque moment, elle [l'expérience] est composée de tout ce dont l'on peut se souvenir de sa propre vie et de celle des autres ». Le passé que l'on garde en mémoire ne relève pas d'une opération « d'addition ». De son côté, le mot « horizon » a pour but d'évoquer la ligne au-delà de laquelle l'espace (d'expérience) ne peut qu'être entrevu sans, pour l'instant, pouvoir être « contemplé ». Il s'agit d'une limite : « la possibilité de découvrir le futur, malgré le fait que les pronostics soient possibles, se dépare vis-à-vis d'une limite absolue, vu qu'elle ne peut pas être expérimentée ».

Une attente n'est jamais vécue dans une dépendance totale à une autre. Il en découle une autre règle structurelle de l'histoire selon Koselleck : « l'hétéronomie des fins » est due à l'écart formateur entre l'expérience et l'attente ; « l'une ne saurait devenir tranquillement l'autre ». Les attentes peuvent être revues (ce qui est en soi une expérience), il est possible de faire un recueil d'expériences. Toutefois, la première ne découle pas complètement de la deuxième. Car l'expérience réélabore le passé et le rend présent ; elle est en soi « saturée de réalité » et constitue le siège des « possibilités réalisées ou manquées ». Cette « tension » découle de la nature même de l'histoire, celle-ci n'étant ni la disjonction absolue de l'expérience,

[45] Ricœur est de l'avis qu'il y est toujours question d'une « étrangeté surmontée » ou « un acquis devenu habitus » (*Temps et récit III*, op. cit., p.302).

ni sa mise en forme en tant que modèle absolu. Sans l'expérience, rien n'étonne. Une fois celle-ci passée, une nouvelle lui succède tout de même – nous rompons avec l'ancien horizon : « le gain d'expérience surpasse dès lors la limitation du futur possible, tel qu'il était présupposé par l'expérience antérieure ». C'est la forme par laquelle le changement de l'attente organise lui aussi la répartition des temps.

Apparaît alors, toujours selon Koselleck, une « aporie » de laquelle il n'est possible de s'échapper que par le « déroulement du temps », son passage[46]. Dans l'histoire il arrive toujours plus ou toujours moins que ce qui était envisagé dans les prémisses. En effet, quand arrive ce à quoi nous ne nous attendions pas, ce n'est qu'une « formulation subjective de ce résultat objectif, de ce que le futur historique n'est jamais le résultat pur et simple du passé historique ». Une « attente rétroactive » ne rend pas compte de la modélisation des expériences. Celles-ci se superposent de façon réciproque. Elles reçoivent également d'autres influences, se déplacent et changent au gré des émotions présentes, elles réagissent aussi à d'autres attentes inattendues. Le temps historique émerge toujours autre de cette tension, avec d'autres solutions et d'autres propositions. Cela a à voir avec l'hétéronomie des fins et avec une dernière structure conceptuelle à présenter, celle du « pronostic », dont la vraisemblance ne repose pas sur ce que l'on en attend. Il faut tout d'abord faire appel au pendant de cette notion, à savoir l'expérience.

On retrouve le « diagnostic » comme source, voire comme matière première de la prédiction qui se veut réelle. L'espace d'expérience doit s'ouvrir vers l'avenir : « les expériences libèrent les pronostics et les orientent ». Passons à l'autre extrémité. Il est important de prendre en compte les « conditions alternatives » de l'expérience et du pronostic, étant donné que les nouvelles possibilités inscrites dans la réalité dépassent maintes fois le présent qui les saisit. Ainsi, « les prévisions libèrent les attentes », dans un mélange d'espoir et de crainte. Ce genre d'intervention qui caractérise le pronostic ouvre la voie à d'autres attentes, inouïes, dans l'expérience. L'acte de pronostiquer change le présent[47] : « l'espace

[46] Le temps joue le rôle d'une « médiation immanente », saturée d'atroces combats, unifiant le hasard et une effectivité (on ne sait pas bien laquelle). Conformément à la vision de Kracauer, le temps est le « médium » de l'historien et son parcours (*L'Histoire*, op. cit., p.166). Pour Bensaïd, le simple écoulement du temps ne défait pas de soi les « nœuds » : il faut pour cela la touche, très spécifique, de l'événement (*Marx o intempestivo*, op. cit., p.112). Ou, de toute façon, pour parler comme Ricœur, l'expérience intègre, alors que l'attente écarte (*Temps et récit III*, op. cit., p.302).

[47] Kracauer voit un parallèle de structure entre la « caméra-réalité » et la réalité historique, une fois que le photographe se situe dans le monde qu'il essaie de saisir : « un vrai photographe bannit toute notion de complétude. Son cadre marque une limite provisoire ; son contenu vise au-delà du cadre, se référant à une multitude de phénomènes de la vie réelle qu'il est impossible d'envelopper dans leur intégralité » (*L'Histoire*, op. cit., p.117-8). Entre la

d'expérience antérieure n'arrive jamais à déterminer l'horizon d'attente ». Pour conclure ce bref aperçu, le présent historique est traversé par une « différence temporelle », ce qui revient à dire qu'il y a un croisement « inégal » entre le passé et l'avenir. L'histoire change et, consciemment ou non, le rapport entre passé et avenir articulé par le présent porte le pronostic[48].

L'expérience, chez Benjamin, joue le rôle de médiatrice entre les existences particulières et la vie sociale. Datant de 1933, le texte « Expérience et pauvreté » thématise la féroce aliénation constatée entre l'homme et son milieu, lorsque le passé n'apprend plus et que personne ne raconte plus rien. « L'expérience a chuté », surtout, dans ce cas, si l'on prend comme exemple les générations qui ont pâti des infortunes de la première guerre mondiale. L' « expérience stratégique par la guerre de position, l'expérience économique par l'inflation, l'expérience corporelle par l'épreuve de la faim, l'expérience morale par les manœuvres des gouvernants » ont impitoyablement démenti les idéalisations de la réalité et les expériences qui en ont été faites. Les expériences communicables se raréfient avec la technique, échelonnée et consolidée par la division du travail, et s'accumulent en silence, comme le formule l'auteur avec *pathos*, après avoir constaté le retour de l'astrologie, du végétarisme et du spiritisme : « Que vaut en effet tout notre patrimoine culturel, si nous n'y tenons pas, justement, par les liens de l'expérience ? ». Promptement, il suggère que tous les contemporains d'une époque donnée assument leur nouvelle condition – celle de la pauvreté –, pour ensuite construire à l'aide des morceaux restants. Ces bâtisseurs qu'il appelle des « barbares », des êtres poussés à « recommencer au début, à reprendre à zéro, à se débrouiller avec peu, à construire avec presque rien, sans tourner la tête ni de droite ni de gauche ». Il propose de chercher une expérience radicalement nouvelle, au-delà de tout ce que l'on peut nommer par expérience ; il faut absolument « faire valoir » la pauvreté, interne et externe, car, peut-être, « il en sort[ira] quelque chose de valable ». L'aperçu poignant est bien cette pauvreté, ce

---

reproduction et la construction, le photographe fait des choix, subit des conditions et porte des tendances ; ses images contiennent le « personnel » et « l'informé » (Ibidem, p.111-2).

[48] KOSELLECK, *Futuro passado*, op. cit. p.310-4. Une pensée stratégique assume l'écart nécessaire entre les moyens et la fin et s'y inscrit en faisant appel à la connaissance existante et à ses traces contre le fait accompli ; dès lors, on opère dans le champ des possibles (LEFORT, Claude, *Les formes de l'histoire*, Paris, Gallimard/Folio, 2000, p.307). Pour Horkheimer, il faut toujours redéfinir le rapport entre les moyens et les buts à partir d'une confrontation entre l'état réel et le but. Le futur, poursuit-il, n'est pas la justification des changements ou des souffrances ; dans ce contexte, l'histoire n'est rien d'autre qu'un éclairage qui ne saurait lui donner du sens (*Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, op. cit., p.107-8). Selon Ricœur, l'aperçu d'une « raison pratique » se présente comme suit : pour une « attente déterminée » et une « expérience plus indéterminée », ce qui peut susciter un « engagement responsable » (*Temps et récit III*, op. cit., p.311-2).

dérisoire comptoir où l'on laisse nos énergies « en échange de la piécette de l' 'actuel' »[49].

L'isolement, ou rassemblement des gens sous le signe de l'indifférence, assemblage indifférent en séparation, obéit à un enchaînement linéaire excluant tout murmure, fût-ce un mécontentement ou une révolte. Ce qui est arrivé à tel individu aliéné n'est pas digéré et toute la sagesse et le savoir-faire restent muets face aux bombardements qui occasionnent des « chocs » – dont l'absorption doit être immédiate. Les récits, nés de la convivialité, sont remplacés par des informations, hautement périssables. C'est là que réside la nécessité d'une action produisant de nouveaux repères objectifs[50]. Effectivement, comme l'énonce Katia Muricy, « l'expérience apparaît comme un concept de médiation entre la structure économique de la société et la création »[51], d'autant plus qu'il lui incombe de lier la réalité empirique de la totalité sociale aux objectivités particulières[52]. Le commentaire de Bensaïd ne pourrait être plus approprié : le divorce entre l'expérience et l'attente réduit l'événement révolutionnaire à une « interruption aléatoire », ce qui en fait un « événement sans histoire qui s'efforce de conjurer la mélancolie d'une histoire sans événements »[53].

---

[49] BENJAMIN, Walter, « Expérience et pauvreté » in *Œuvres II*, traduction Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Paris, Gallimard/Folio, 2000, p.365-6 et 372.

[50] KONDER, Leandro, *A questão da ideologia*, São Paulo, Companhia das Letras, 2002, p.96 -7.

[51] MURICY, Katia, "Benjamin : política e paixão", In *Os sentidos da paixão*, São Paulo, Companhia das Letras, 1987, p.500. Pour Muricy, il serait surtout question de la création artistique. Nous nous permettons d'étudier la création en général, ainsi entendue comme synonyme de « pratique ».

[52] *"Of war and peace the truth just twists / Its curfew gull just glides / (...) Relationships of ownership / They whisper in the wings / To those condemned to act accordingly / And wait for succeeding kings / And I try to harmonize with songs / The lonesome sparrow sings / There are no kings inside the Gates of Eden/ (...) The kingdoms of Experience / In the precious wind they rot / While paupers change possessions / Each one wishing for what the other has got / And the princess and the prince / Discuss what's real and what is not / It doesn't matter inside the Gates of Eden / (...) At times I think there are no words / But these to tell what's true / And there are no truths outside the Gates of Eden"* (DYLAN, Bob, *"The gates of Eden"*, 1965, *in "Bringing it All Back Home"*). Traduction libre : « De la guerre et de la paix la vérité ne fait que se tordre / Sa mouette couvre-feu est simplement en vol plané / Relations fondées sur la propriété / chuchotent dans les ailes / aux condamnés d'agir de façon obéissante/ Et d'attendre la succession des rois / Et j'essaie d'harmoniser avec les chansons / que le moineau solitaire chante / Il n'y a pas de rois à l'intérieur des portes de l'Éden / Les royaumes d'expérience / Dans le vent précieux, ils pourrissent / Tandis que des pauvres changent leurs possessions / Chacun voulant ce que l'autre a / Et la princesse et le prince / Discutent de ce qui est réel et de ce qui ne l'est pas / Ça ne fait rien à l'intérieur des portes de l'Éden / (...) Parfois, je pense qu'il n'y a d'autres mots / que ceux-ci à même de dire ce qui est vrai / Et il n'y a pas de vérités hors des portes de l'Éden ».

[53] BENSAÏD, *Éloge de la politique profane*, op. cit., p.34.

La notion d' « être affecté par le passé », chère à Ricœur[54], a pour corrélat, chez Gadamer[55], la « conscience d'être exposé à l'efficience de l'histoire ». D'après l'interprétation que Ricœur fait de Gadamer, il y aurait une dialectique interne à l'expérience en ce qui concerne la passivité et l'activité, et c'est à partir de cela que Ricœur essaiera d'articuler la thématique de Koselleck avec l'herméneutique.

La « traditionalité » est une dialectique dérivée de celle qui existe entre l'horizon d'attente et l'espace d'expérience, ayant lieu au cœur de celle-ci : elle relève de la tension entre « l'efficience du passé », que nous subissons, et sa « réception », à laquelle nous nous ouvrons. Il s'agit, en bref, du problème de la « transmission » dont le « style temporel » est celui du « temps traversé ». Par conséquent, l'important n'est ni le passé aboli et révolu ni la présence intégrale (dont les exemples recueillis sont Nietzsche et Hegel), mais une « traversée »[56]. Gadamer affirme que la distance temporelle est un « procès de médiation », au-delà d'une distance infranchissable ou d'une distance annulée. C'est « le fondement et le soutien du procès où le présent a ses racines ». Dès lors, il se trouve qu'une dialectique entre « situation » et « horizon » dans une « dédistanciation » soit bien l'hypothèse envisagée : « si la situation nous limite, l'horizon s'offre à être dépassé sans jamais être inclus »[57]. Il s'ensuit une « fusion entre horizons » qui produit un « horizon historique » face auquel « nous imposons la tâche de réprimer l'assimilation hâtive du passé à nos propres attentes de sens ». Car « parler d'un horizon en mouvement, c'est concevoir un unique horizon constitué, pour chaque conscience historique, par les mondes étrangers sans rapport avec le nôtre dans lesquels nous nous replaçons tour à tour »[58]. Pour le dire avec Gadamer, « tous ensemble, ces mondes forment l'unique et vaste horizon intimement mobile qui, au-delà des frontières du présent, embrasse la profondeur historique de la conscience que nous prenons de nous-mêmes ». Pour une herméneutique du texte, le rapport entre celui-ci et le présent met en œuvre la tension temporelle entre ce qui est éloigné et le présent, tout en les changeant tous deux ; on ne doit pas « assimiler » cette tension, mais la « déployer »[59].

L'horizon temporel lui fournit un double étayage, sous la forme d'une projection autant que d'une séparation du présent de ses possibilités diverses. La tradition, enveloppée sous les charmes essentialistes de la

---

[54] RICŒUR, *Temps et récit III*, op. cit., p.314.

[55] *Vérité et méthode*, op. cit., p.141 et 185. Ou, d'après la traduction de Jean Grondin, « le travail de l'histoire » (in « Archives de Philosophie », 44, n° 3, 1981). Cité par RICŒUR, Paul, *Temps et récit III*, op. cit., p.314.

[56] RICŒUR, *Temps et récit III*, op. cit., p.318, 314 et 318-9.

[57] GADAMER, *Vérité et méthode*, op. cit., p.137-41.

[58] RICŒUR, *Temps et récit III*, op. cit., p.319.

[59] GADAMER, *Vérité et méthode*, op. cit., p.145-7.

« traditionalité », c'est-à-dire de l'être de la tradition, se voit dialectisée, conformément à ce que propose Ricœur. La projection d'un avenir inaugure une tension présente et une ouverture rendant le passé « efficace ». De là découle que « l'histoire de l'efficience, pourrait-on dire, est ce qui se fait sans nous. La fusion des horizons est ce à quoi nous nous efforçons ». Autrement dit, nous sommes passés de la forme au contenu de la tradition. Il s'instaure une « dialectique » du « contenu matériel » et de la « distance temporelle formelle », considérée comme une « lutte pour la reconnaissance du sens ».

Alors que le terme d' « horizon » est appliqué par Koselleck à propos de l'attente, pour Gadamer, il sert à exprimer la tension du présent. Cela revient à dire que son domaine est constitutif de l'expérience. Néanmoins, comme cela a été énoncé plus haut, nous pouvons suivre une telle transposition dans la mesure où l'attente compose l'horizon présent. Ricœur parle d'une « médiation imparfaite » issue de l' « herméneutique » et articulant les trois formes du temps : il ajoute à la formulation de Koselleck (le futur sous le signe de l'horizon d'attente et le passé dans l'expérience) le présent « intempestif », tout cela pour préserver « l'élan » de la totalisation hégélienne[60]. Gadamer définit l'horizon sous l'égide du déplacement : plus nous y pénétrons, plus il se dérobe à nous et se meut avec nous. C'est grâce au mouvement de l'enquêteur qu'un tel phénomène a lieu. Il en va de même pour le passé, qui « est lui aussi toujours en mouvement ». Ces considérations échappent à l'intellectualisme pauvre et enragé selon lequel le déplacement de l'horizon n'est que l'artifice de ladite « conscience historique » : « en elle [la conscience historique] ce mouvement a simplement pris conscience de lui-même ». Cette conscience est remplie, engendrée, comblée d'un bout à l'autre par « une multitude de voix où résonne l'écho du passé ». Cela nous constitue avant que nous n'y prenions part : « dans l'histoire moderne elle-même, la recherche n'est pas seulement recherche, mais aussi transmission de tradition »[61]. « L'ordre du sens » étant déjà là, la « vérité possible » reste à trouver et à construire parmi les « prétentions » à la vérité - et une fois de plus nous sommes loin du subjectivisme[62]. Nous nous permettons de nous garder du souci d'une perspective « contemplative », dans le sens où les dites « vérités » ne dépendraient que du bon « logiciel », en quelque sorte désintéressé, où la critique du subjectivisme ne resterait rien d'autre que formelle : le seul « travail » serait d'en faire la calme récolte.

Cela dit, la tradition « nous interpelle ». Et si la compréhension historique veut s'affranchir des modèles métaphysiques, il faut en finir avec

---

60 RICŒUR, *Temps et récit III*, op. cit., p.319-22 et 151.
61 GADAMER, *Vérité et méthode*, op. cit., p.145 et 123.
62 RICŒUR, *Temps et récit III*, op. cit., p.323-4.

« l'opposition abstraite entre tradition et science historique, entre le cours de l'histoire et le savoir de l'histoire ». On peut interpréter ce passage comme le primat et l'éloge du présent, alors que nous venons de voir que ce « cours », sous l'horizon, n'est jamais figé. Ainsi, la posture de la connaissance historique tient entre l'étrangeté et la familiarité[63] – c'est « dans cet entre-deux », voire entre l'objectivité et l'appartenance[64], propre aux disputes des différentes traditions, que se place la pensée. Pour Gadamer, cependant, il ne s'agit pas de la reproduction de l'origine, mais du fait que comprendre engendre une autre compréhension. Pour lui, le clivage se situe entre la compréhension et la mécompréhension, et non entre le vrai et le faux. C'est la raison pour laquelle « la conscience formée à l'école herméneutique inclura par conséquent la conscience historiographique »[65]. Mais, par la « nécessité » de la « finitude inéluctable » de toute tradition, cette herméneutique de la tradition veut instaurer un « droit », une autorité toute puissante du plus âgé. Ladite « tradition » n'est pas unique. Il existe aussi celle des « vaincus », pour parler comme Walter Benjamin. À l'opposé de la pureté prônée par l'herméneutique, le langage se heurte au travail et à la domination – car il a bien sa « condition sociale d'exercice » (il est médiation) et rassemble des « intérêts » en contradiction[66] dans des disputes réelles inscrites différemment dans le corps social.

63 GADAMER, *Vérité et méthode*, op. cit., p.121, 222 et 121.
64 RICŒUR, *Temps et récit III*, op. cit., p.324.
65 GADAMER, *Vérité et méthode*, op. cit., p.136-9.
66 RICŒUR, *Temps et récit III*, op. cit., p.326.

LES AVANT-DERNIÈRES CHOSES

Chez Kracauer, il y a des idées et des idées. Les « idées », qu'elles soient le surgissement de l'individu dans la Renaissance chez Burckhardt ou la théorie sociale de Marx, semblent dépasser leurs matériaux. Ainsi « les idées historiques marquent [la] destination dernière [de l'historien] ». Mais l'idée n'est pas une généralisation (et pour le soutenir, Kracauer fait référence au Benjamin du Baroque) : elle a un « noyau dur de données découvertes » et « d'intuitions judicieuses », nées de l'absorption des faits. Et pourtant, elle les dépasse tous : les idées « sont d'authentiques universaux ». À l'opposé de la métaphysique, les idées historiques ont une portée limitée : « leur fin propre est d'expliquer telle ou telle partie du passé ». La nuance est claire dans la chambre obscure où l'on voit se dérouler les avant-dernières choses : « l'un des leitmotivs du présent ouvrage est justement de souligner que dans le monde de l'histoire tout est question de degré ».

S'agissant desdits universaux, si nous ne voulons pas nous soumettre à un « continuum » quel qu'il soit, l'important est d'essayer d'articuler un rapport judicieux entre le genre vivant d'idée proposé par Kracauer et ce qui se passe entre nous. La longue citation qui suit nous aidera à expliciter ce rapport :

> « Ce qui confère aux idées historiques une importance durable, c'est qu'elles relient le particulier au général en les articulant de façon tout à fait singulière. Toute mise en relation de ce type étant une entreprise incertaine, les idées historiques ressemblent à des éclairs illuminant l'obscurité. (…) Il existe des points nodaux – des points où le concret et l'abstrait se rencontrent vraiment et se fondent. Lorsque cela se produit, le flux d'événements historiques indéterminés est soudain arrêté et tout ce qui s'expose alors aux regards est vu dans la lumière d'une image ou d'une conception qui l'extrait du courant pour le rapporter à l'un ou l'autre des immenses problèmes et questions qui tout temps nous font face »[67].

---

[67] RICŒUR, *Temps et récit III*, op. cit., p.164. Pour Kracauer, Benjamin « s'autorise une démarche non dialectique ; il maintient de toutes ses forces l'inconsistance du temps chronologique sans se préoccuper moindrement du revers de la médaille » (KRACAUER, *L'Histoire*, op. cit., p.159-64). Cette lecture porte sur « L'ange de l'histoire » de Benjamin (et ses « Thèses sur le concept d'histoire »), où celui-ci réintroduirait le continuum de l'histoire sans plus (à l'instar du tableau de Klee) distinguer les faits ; en outre, la rédemption n'aurait plus sa place dans l'histoire. Peut-être parce que le vent qui pousse les « ailes du désir » a été pris à la lettre, c'est-à-dire comme une sorte d'ontologie aux effets immédiats, affaire de « sens unique », finalement. Toutefois, il est vraiment assez étonnant que le passage auquel ces lignes se réfèrent soit une répétition quasi *ipsis litteris* – et cela mot à mot – des lignes

Ce qui s'ensuit est un « effet d'objectivité », voire une « plénitude » acquise à travers l'engagement dans un mouvement qui détermine le fait historique étudié – mais du coup « l'affranchit, momentanément ». C'est là que la subjectivité se transcende elle-même.

Les « idées » historiques, comme celles de Marx ou de Burckhardt, sont justifiées en ce qui concerne « leur prétention intrinsèque à l'extériorité temporelle ». Le courant transcendantal pose un absolu dont le règne serait supérieur à ce qui s'inscrit dans le temps. « Quant aux immanentistes, le temporel absorbe si totalement l'absolu à leurs yeux qu'il semble possible d'éterniser même ces vérités qui sont liées au temps », et nous assistons au retour de l'intenable flux continu. La philosophie a alors un double aspect : « si l'intemporel ne peut pas être dépouillé de toute trace de temporalité, le temporel n'absorbe pas non plus entièrement l'intemporel ». Mises « côte à côte », ces deux propositions nourrissent une « relation réciproque ». « On en trouvera une sorte d'analogie dans le 'principe de complémentarité' de la physique des quanta » ou dans l'indispensabilité des « paris » chez Kafka : « elles interviennent à propos en des occasions (imprévisibles) et remplissent alors sans doute une fonction vitale ». L'univers historique serait un « cas limite » de l'univers intellectuel et ce qui est valable pour l'un l'est également pour l'autre, car ni l'un ni l'autre ne sont homogènes. Si nous partons d'une abstraction et l'appliquons dans le concret, le chemin inverse exige de nombreuses nouvelles notions. C'est pourquoi « le général n'embrasse pas totalement le particulier ».

L'histoire universelle étant commune à la discipline historique et à la philosophie, elle est un « concept limite ». S'il est vrai que le positivisme et l'empirisme anglo-saxons ont exorcisé la métaphysique, ces courants ont pourtant aussi banni le « général » de l'enjeu. Kracauer propose donc que l'on se tourne de nouveau vers Kant. Le philosophe de Königsberg affirme qu'il faut avoir des connaissances historiques – ce qui est déjà en quelque sorte un « fil conducteur » pour la pensée dans « L'Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique ».

L' « histoire universelle », en outre, ne serait valable que si elle reconnaît l'antinomie du général et du particulier. Car

> « plus vaste est le récit, plus fortement s'imposeront les postulats heuristiques et les idées synthétisantes unifiantes. En haute altitude, la réalité s'efface et l'homme se retrouve seul avec lui-même … Ou bien serait-ce que la réalité lui apporte une réponse ? ».

---

consacrées à la connaissance historique dans les mêmes « Thèses ». Les « images dialectiques » benjaminiennes en restent là.

En tout cas, les « vérités philosophiques » ne sont pas des « règles ». La raison pour laquelle Kracauer, parmi d'autres, s'est tourné vers les historiens est claire. Mais même cela ne saurait garantir une forme de stabilité : « la vérité générale et une conception pertinente donnée peuvent exister côte à côte, sans que leur relation soit réductible au fait que l'abstrait implique logiquement le concret ». L'essentiel est question de « tact » et entre en jeu dans chaque cas particulier.

En posant que la recherche implique une interprétation, Croce et Collingwood concluent que l'objet est inaccessible ; leur théorie retombe sur l'abstraction, tout en la justifiant. La démarche de Huizinga, du côté de l'historiographie hollandaise, peut être qualifiée d' « approximative », de tactique de « l'entre deux » : ce qui compte, c'est la subjectivité qui se dépasse mais vient de soi-même. Huizinga commente Michelet (« l'histoire, c'est une résurrection ») et Taine (« l'histoire c'est à peu près voir les hommes d'autrefois ») et décide de mettre l'accent sur l' « à peu près » et le « plus ou moins ». Le « dernier mot de la sagesse » de l'antichambre est, en définitive, cette zone d'ombres et d'approximations où l'on s'arrête « à mi-chemin ». Dans le refus mutuel du philosophe envers l'historien, se situe un mépris pour « l'interstice » et une « résistance aux tentatives de médiation ». Une telle position fait expérimenter une « dépréciation hâtive » et réciproque, soutenue par une confiance effrénée dans le général. Or la « structure non-homogène » de la pensée et de l'histoire l'interdisent :

> « Lorsqu'on l'a comprise [la structure non-homogène], le terrain est préparé pour une reconnaissance théorique des possibilités innomées dont on peut supposer qu'elles existent, en attente de reconnaissance, dans les interstices des doctrines de haute généralité existantes ».

Les « possibilités cachées » ne sont pas affaire de « doctrines » ou de déductions : elles sont dans les « interstices ». Une fois de plus, Kracauer se positionne : « il se peut qu'elles émergent de l'absorption dans des configurations de détails ».

Nous pourrions trouver deux exemples du « principe du 'côte à côte' » dans la caractérisation des individus bourgeois par Marx à propos de la Commune de Paris ou dans le « singulier mélange de désespérance et de volonté constructive » de Kafka. Ce principe a partie liée avec les rapports entre le temporel et l'intemporel, aussi bien qu'avec ceux qui existent entre le général et le particulier. Pour ce faire, il faut reconnaître la portée objective de ces derniers et leurs limites[68] – « ce qui exclut Heidegger »,

[68] KRACAUER, *L'Histoire*, op. cit., p.165-6, 273-4, 277-80 et 287-91.

comme le dit l'auteur[69]. Arendt avance la thèse que la « vérité » se présenterait dans « l'entre-deux », dans l'intervalle, entre la pensée et l'action, entre le passé et le futur – entre le passé qui « pousse en avant » et le futur qui « nous repousse dans le passé ». L'homme se tient dans cet intervalle de « brèche », dans une « intervention » qui interrompt le « flux » du temps. Il s'agit d'un corps sous l'influence du passé infini et du futur infini, dont les origines sont inconnues, qui a un commencement défini et, néanmoins, en conservant l'idée que ses bornes influent sur le présent, une fin vers l'infini : la « direction déterminée » de l'infini.

> « Il se peut bien qu'elle [la brèche] soit la région de l'esprit ou, plutôt, le chemin frayé par la pensée, ce petit tracé de non-temps que l'activité de la pensée inscrit à l'intérieur de l'espace-temps des mortels et dans lequel le cours des pensées, du

[69] Il existe un autre groupe de solutions – pour les « immanentistes », qui refusent tout postulat d'éternité ou d'ontologie : « pour elles, l'historicité est un principe fondamental qui, une fois adopté, exclut tout recours à des vérités éternelles ». Le but est de « sauver l'absolu » qui, une fois rencontré, remplace l'histoire. Le bébé est jeté avec l'eau du bain lorsque l'on mène cette procédure jusqu'à sa fin logique. Cela pourrait converger avec les efforts de Dilthey, pour qui « des vérités de validité générale peuvent naître de l'histoire elle-même ». Dilthey plaide que le tout est contenu dans les éléments. La conséquence qu'il en tire est désastreuse : « ces vérités ont une validité générale parce que, si on les applique à l'univers historique en quelque point, elles rendront possible une régulation». Il veut garder la « conscience positive » des « différents modes de comportement » - d'où sa célèbre séparation entre les « sciences de l'esprit » et les « sciences de la nature ». Pour Kracauer, Dilthey reste prisonnier de la philosophie qu'il critique. Heidegger, dans *Être et temps*, s'inspire de Dilthey et pousse encore plus loin l'argument immanentiste : « il postule une historicité de l'être lui-même, déracinant ainsi radicalement la relation sujet-objet, ainsi que, dans la foulée, les vénérables notions de substance et d'essence ». Son disciple, Hans Jonas, est pourtant de l'avis qu'une telle radicalité n'est pas nécessairement « bonne », car le rapport sujet-objet n'est pas un « manquement, mais le privilège, la charge et le devoir de l'homme ». Pour Heidegger, dans *Être et temps*, l'historiographie ne peut que donner des matériaux à l' « historialité » : l'être-là qui n'existe plus n'a pas de passé, il est un ayant-été-là. L'intramondain porte le « temps vulgaire » des ustensiles, à l'opposé du temps du « souci » (Ibidem, p. 270-1 et 179-80). La mort est intransférable et reste le seul horizon possible, l'être-là est « propre », au sens d'être individuel et donc, en quelque sorte, d'être une « propriété » (RICŒUR, *Temps et récit III*, op. cit., p.365). Henri Lefebvre résume ainsi le parcours « historique » de Heidegger : l'histoire de l'être n'a rien à voir avec celle des historiens. L'homme arriverait au langage par l'être et par la beauté de la physis qui est belle sans le savoir et s'offre en détachement. L'histoire devient alors un destin. La médiation issue de l'écoute de l'être en dégage deux symboles, la demeure et l'errance : « le langage est la demeure de l'être, mais cette demeure est encore vide. La présence-absence s'y révèle, et la médiation quitte toute demeure pour l'errance. Seul le jeu annonce la venue de l'être, au-delà des étants. La technologie occupe l'ouverture ». Ce schème pose une préhistoire (la nature), une histoire (le logos et la technique) et une posthistoire (dévoilement de l'être) – (*La fin de l'histoire*, op. cit., p.153-4). Voir HEIDEGGER, Martin, *Être et temps*, traduction François Vezin, Paris, Gallimard, (1986), 1992.

souvenir et de l'attente sauve tout ce qu'il touche de la ruine du temps historique et biographique ».

Par ailleurs, chaque génération vit ce phénomène différemment. En outre, cette brèche fut comblée, dès les Romains, par la « tradition » – et c'est pourquoi, avec la coupure du fil de la tradition, la brèche devient éminemment « politique », affaire de « tous ». Finalement, cette expérience de pensée ne peut être acquise que par la pratique – à la différence de la logique, de la déduction et de l'induction, dont l'appropriation peut se faire une fois pour toutes[70]. La variante matérialiste de cette expérience a été conçue par Benjamin, dans sa deuxième « thèse » : le passé a un « indice secret » qui le ramène vers la « rédemption ». Le « rendez-vous tacite entre les générations » dépend de la reconnaissance du passé par le présent et contraint à une « faible force messianique » dont « l'historien matérialiste » a conscience[71].

Nous avons l'impression que Kracauer se considère comme un dialecticien, vue sa critique (injustifiée) de Benjamin et d'une citation de Blumenberg. Il dit à ce dernier que si une « conscience », jusqu'à présent assurée de soi-même, tombe dans le doute, « alors surgissent, de l'obscurité dans laquelle l'histoire conserve les vaincus, les silhouettes indécises de ceux qui ont osé porter la contradiction », en, continue Kracauer « un aperçu fortuit, écrit en marge d'un gros plan ». Il y a de « l'authentique dissimulé dans les interstices » entre les dogmes et les données. C'est la condition même de fondation d'une « tradition des causes perdues » qui s'occupe de nommer « ce qui était jusqu'alors innomé ».

Cet « espace intermédiaire » est régi par « l'ambiguïté ». L'habiter exige de ne pas se limiter au moindre effort. Vis-à-vis des « nécessités contradictoires » retrouvées « à chaque coin de rue », il faut « parier » : parier « sur l'absolu », chercher une logique du particulier. On ne peut qualifier cette situation que de « précaire », où « toutes sortes d'idées donquichottesques sur les vérités universelles » sont les bienvenues. Au cœur de l'indécidable, « l'esprit d'antichambre » fait appel à des « attitudes spécifiques »[72]. Il exige de la détermination. Il en va également pour la définition que Kafka donne de Sancho Pança, le vrai créateur de Don Quichotte, son double livresque – « indépendant », fidèle et responsable[73]. C'est un « homme libre » et utopique : une telle définition si ambiguë de ce

[70] ARENDT, Hannah, *La crise de la culture – Huit exercices de pensée politique*, (*Between Past and Future* – 1954), traduction Patrick Lévy, Paris, Gallimard/ Folio, 1995, p.19-25.
[71] BENJAMIN, Walter, « Sur le concept d'histoire », in *Œuvres III*, op. cit., p.428-9.
[72] KRACAUER, *L'Histoire*, op. cit., p.291-3.
[73] KAFKA, Franz, *La muraille de Chine*, traduction Jean Carrive et Alexandre Vialatte, Paris, Gallimard/Folio, (1950), 1985, p.123.

personnage prétendument secondaire « indique une utopie de l'entre-deux – une *terra incognita* dans les creux des pays qui nous sont familiers ».

La bataille menée par Kracauer se situera toujours entre l'universel et le particulier, de sorte que celui-ci puisse être un objet de connaissance. Il en déduit alors une « structure de l'univers historique », où le parallèle avec le cinéma est maintenu : le singulier, ou le micro, sera un « gros plan », mettant l'accent sur les détails. En revanche, l'universel, ou le macro, correspond aux vues et prises d'ensemble, aux « *travellings* », les distanciés, bien entendu. Ce sont des récits différents dans leur « portée », leur « extension » ou encore leur « unité spatio-temporelle ». L'enjeu se décide dans la tension entre « des synthèses d'extrême généralité » (c'est-à-dire l'universel) et des « événements de taille microscopique ». « L'univers historique » est là ; Kracauer en propose deux branches aux limites floues : les micro-histoires et les macro-histoires[74]. Ces deux réalités, la macro et la micro, cohabitent côte à côte, leurs statuts restant relativement indépendants. Ce serait le cas de la critique que Proust adresse à Sainte-Beuve qui voulait juger le poète « par l'homme ou par le dire de ses amis » ; en tant qu'homme, il peut tout simplement ignorer le poète qu'il abrite[75].

Kracauer ne parle pas de fétichisme, ni d'idéologie ou de bureaucratie, mais d'une « macro-histoire politique » valable dans d'autres domaines, qui sont autant de sources d'aveuglement envers les spécificités existantes. Son analyse critique de Tolstoï va dans le sens inverse. Ce dernier pense que l'histoire est un prolongement de la nature, qu'elle est le royaume de la nécessité. La liberté n'est qu'un « phénomène de la conscience » : elle ne serait que l'illusion issue de l'action nécessaire de la raison sur le donné. Autrement dit, « la liberté, c'est la nécessité inconnaissable ». Les faits sont toujours justifiés : « ce qui doit arriver de toute nécessité, pense-t-il, est aussi ce qui devrait arriver » ; et la figure du sage est porteuse de l'intuition de ce qui arrivera.

Ce sera finalement un dosage de ces deux modes de référence qui l'emportera. La distance, quelle qu'elle soit, dégagera à partir de ses limites un « nœud causal » correspondant. Comme chez Proust, il y a l'homme et le poète – et l'histoire doit s'occuper des deux dimensions que sont l'homme universel et le poète singulier. Bacon conseillait à l'histoire de ne pas porter sur de longues périodes, sous peine de trouver « des blancs et des espaces que [l'historien] devra combler par la seule force de son intelligence et de son imagination ». Pour combler ces « blancs », « l'historien attaché à défendre la macro-autonomie peut tabler sur la connaissance qu'il a de l'aboutissement de cette histoire », qui relève plutôt de la cohésion que de la nouveauté ; il peut aussi y introduire des « idées philosophiques » et des

---

74 KRACAUER, *L'Histoire*, op. cit., p.292 et 167-9.

75 PROUST, Marcel, *Contre Sainte-Beuve*, Paris, Gallimard/Folio, 2008, p.168.

« motivations invisibles ». C'est pourquoi la « totalité » de l'histoire enveloppe autant le macro que le micro. La macro-histoire doit inclure la micro-histoire : il convient de se déplacer, de faire le voyage et de porter son attention sur les détails désavoués par les macro-hypothèses. Dans une telle impasse, l'une des solutions consisterait en la poétique de l'histoire telle que l'ont envisagée Butterfield et après lui Ricœur : une combinaison entre structure et narration, « un récit et une étude ».

Kracauer pose la première « définition positive » de l'histoire : « l'historien doit raconter une histoire » qui embrasse des récits multiples, parmi lesquels la description. Face à des « entités irréductibles » - « conjonction de séries d'événements normalement sans rapport entre elles » - la nouveauté se fait jour et elle n'est pas soluble dans la « juridiction de la nature ». Nous n'avons pas affaire au « déterminisme », mais à « l'existence réelle » dont la « nécessité » est de raconter des histoires. Mais l'historiographie de la nature et celle du cosmos, même si elles visent à remplacer des lois, sont également des récits. Elles sont, comme l'histoire racontée, des éléments de répétition et rendent compte d'une séquence temporelle.

En poursuivant son exposé sur la divergence entre le micro et le macro mentionnée ci-dessus, notre auteur propose la « loi de la perspective » comme médiatrice entre les sources et la subjectivité. La « position » marque la perspective : les promenades de Proust peuvent donc être vues sous l'angle du gros plan de la micro-histoire en même temps que sous celui de l'altitude de la macro-histoire. Le rapport d'altérité entre ces termes est essentiel : « ce que le macro-historien manque à voir, il ne peut pas le voir (en partie) parce que cela se trouve éclipsé par ce qu'il voit » et vice-versa. Il existe en outre un autre principe régissant une telle oscillation entre le gros plan et l'altitude : la « loi des niveaux ». Celle-ci est censée faire basculer le micro vers des zones « supérieures », en « s'intégrant dans la composition des histoires de grande échelle », sans toutefois l'éclipser, sous peine de n'y parvenir « qu'en mauvais état »[76]. Rien n'est garanti[77].

Nous avons vu que le passage entre ces deux niveaux est régi aussi bien par la « loi de la perspective », qui évacue les perspectives, que par la « loi des niveaux », qui laisse la recherche dans l'incomplétude. Il est temps de s'intéresser de plus près à cet aspect : « cela signifie que l'univers historique possède une structure non homogène. Il comporte des champs d'intensité variable et il est agité de tourbillons inintelligibles ». Diamond, ainsi que

---

[76] KRACAUER, *L'Histoire*, op. cit., p.181, 172-3, 182-6, 88-9 et 188-91.

[77] Lévi-Strauss pose la même question par rapport à l'anthropologie et à la spéculation : « selon le niveau où l'historien se place, il perd en information ce qu'il gagne en compréhension, ou inversement » ; le seul recours serait de sortir de l'histoire, « soit par en bas, (…) soit par en haut » (*La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p.346-7, cité par KRACAUER, *L'Histoire*, op. cit., p.195).

Proust, pense au promeneur pour qui le paysage change au cours de la marche : la vue d'une montagne l'attire et il s'en approche. Le gros plan n'est pas une illustration, mais le mouvement lui-même : ce qui change et met en évidence des singularités peut même, dans certains cas, changer l'orientation première d'une telle recherche. Ces déplacements peuvent déboucher sur une « idée ». Tout en étant pour la « totalité » de l'histoire, Kracauer a le souci d'éviter des « synthèses inappropriées », désavouées d'ailleurs par « le vaste savoir que nous possédons ». Son parti est pris : il lui semble qu'il faut se

> « concentrer sur les gros plans pour, éventuellement à partir d'eux, viser l'ensemble, et en donner une idée sous forme d'aperçus. La totalité cédera plus facilement à des escarmouches légères de ce genre qu'à de puissantes attaques frontales »[78].

Cette démarche n'est pas étrangère à la monadologie benjaminienne pour qui l'exploration de l'objet ouvre la voie à la vie sociétale.

Nous faisons appel à Proust, une vraie « autorité » en ce qui concerne les rapports entre le passé et le présent : il faut se retourner vers ce dernier et essayer de le faire parler. L'itinéraire de l'historien compte, parmi ses périples, le moment d'une interaction avec l'inconnu qui demande un regard. Les touristes ordinaires photographient ce qu'ils ne regardent pas ; il suffit de retrouver l'indication sur une carte quelconque[79]. Par contre, « il peut arriver quelque chose de semblable aux historiens ». Le narrateur de *À la recherche du temps perdu* va rendre visite à sa grand-mère bien-aimée, ce qu'il ne faisait plus depuis quelques temps. Lui-même étranger, il la voit comme une étrangère, comme une photo qui a cédé la place au flux des sentiments qui ont forgé leur relation : il la voit comme une vieille dame triste.

La rupture de l'habitude a tout changé : « l'effacement de soi génère l'expansion de soi ». Dans cette disposition d'esprit, l'exilé « a cessé d' 'appartenir' ». La tâche de l'historien qui veut pénétrer à l'intérieur des sources est celle d'un exilé : « ce n'est que dans cet état d'effacement de soi, ou dans cette situation de sans-abri, que l'historien peut communier avec le matériau qu'il étudie ». En d'autres mots, il est ici question d'une « passivité active » ou, davantage encore, d'un « observateur participant », car l'on doit revenir du voyage. Celui-ci se poursuit : « ayant établi et organisé ses faits, l'historien passe à leur interprétation », mais lui-même est différent, en

---

[78] KRACAUER, *L'Histoire*, op. cit., p.193-5 et 200-1.

[79] De nos jours, on n'appréciera ces photos que sur un écran d'ordinateur, et dûment « commentées » par les internautes.

raison de son « séjour dans le passé »[80]. Il n'y aurait pas d'Odyssée sans Iliade. Or, un même homme ne peut pas traverser les eaux d'un même fleuve, chuchote la sagesse ancienne[81]. Il ne s'agit pas de la totalité de l'être exigée par Dilthey, mais d' « un moi qui s'est dilaté à la suite de sa quasi-extinction ». Ce voyage relativise le constat selon lequel l'historien est le fils de son époque ; il est finalement le fils d'au moins deux époques, la sienne et celle qu'il étudie : « il déambule sans domicile fixe »[82].

Ne serait-ce pas, justement, la condition de la connaissance de ce qu'est l' « autre » ? Non pas la domination du chasseur, mais plutôt une sorte de « séduction » ? Dans sa thèse refusée, Benjamin étudie le dialogue platonicien *Le Banquet,* où la vérité est prise comme « l'essence » du beau. Elle n'est pas belle en soi, mais elle l'est pour Éros ; l'homme n'est pas non plus beau en soi, mais il l'est pour l'amant. Cela dit, Benjamin poursuit que la vérité n'est belle que « pour celui qui la recherche » - car la beauté objective est immanente à une subjectivité. Or, l'éclair fugace de la beauté ne peut séduire qu'en tant qu'il provoque l'intelligence à le suivre. C'est dire que l'innocence d'une telle beauté n'est vue que par l'amant, mais jamais par le chasseur. En fait, Éros suit l'éternelle fuite de la beauté, qui maintient sa course fulgurante par peur de l'amant et par horreur de l'intelligence. En fin de compte reste le désir, sous la forme d'une révélation rendant justice à la beauté. La philosophie (dont le rôle, à ce moment-là, pour Benjamin, est celui d'une critique historique de l'art) se place à mi-chemin entre la science et l'art – afin de concilier provisoirement le sensible et l'intelligible[83].

L'air grec a aussi inspiré, voire hanté, Kracauer. « Tel Orphée », l'historien descend au monde des morts qu'il veut ramener à la vie. Ses « charmes » et ses « évocations » l'aideront-ils à accomplir sa mission ? Tout sera-t-il perdu - malheur - sous la lumière du jour, aux bornes du présent et de la vie changeante ?

> « Mais n'est-ce pas à ce moment même qu'il prend possession d'eux pour la première fois – au moment où ils s'éloignent pour toujours, pour s'évanouir dans une histoire de sa propre création ? »[84].

---

[80] Ibidem, p.138, 141, 144, 153-4, 145-7, 149 et 153.

[81] HÉRACLITE d'Éphèse, « fragment 91 », in *Traduction et commentaire des Fragments*, traduction Abel Jeannière, Paris, Aubier Montaigne, (1959), 1985, p.116.

[82] KRACAUER, *L'Histoire*, op. cit., p.154-5.

[83] BENJAMIN, Walter, *Origem do drama barroco alemão*, traduction Sérgio Paulo Rouanet, São Paulo, Brasiliense, 1984, p.49-54.

[84] KRACAUER, *L'Histoire*, op. cit., p.140. Pour notre part, nous choisissons ce poème de Carlos Drummond de Andrade pour illustrer ces lignes, et ce non sans quelque mélancolie : "E como eu palmilhasse vagamente/ uma estrada de Minas, pedregosa, / e no fecho da tarde um sino rouco/ se misturasse ao som de meus sapatos / que era pausado e seco ; e aves

pairassem / no céu de chumbo, e suas formas pretas/ lentamente se fossem diluindo/ na escuridão maior, vinda dos montes/ e de meu próprio ser desenganado,/ a máquina do mundo se entreabriu/ para quem de a romper já se esquivava/ e só de o ter pensado se carpia./ Abriu-se majestosa e circunspecta,/ sem emitir um som que fosse impuro/ nem um clarão maior que o tolerável/ pelas pupilas gastas na inspeção/ contínua e dolorosa do deserto,/ e pela mente exausta de mentar/ toda uma realidade que transcende/ a própria imagem sua debuxada/ no rosto do mistério, nos abismos./ Abriu-se em calma pura, e convidando/ quantos sentidos e intuições restavam/ a quem de os ter usado os já perdera/ e nem desejaria recobrá-los,/ se em vão e para sempre repetimos/ os mesmos sem roteiro tristes périplos,/ convidando-os a todos, em coorte,/ a se aplicarem sobre o pasto inédito/ da natureza mítica das coisas, (...)./ Mas, como eu relutasse em responder/ a tal apelo assim maravilhoso,/ pois a fé se abrandara, e mesmo o anseio,/ a esperança mais mínima — esse anelo/ de ver desvanecida a treva espessa/ que entre os raios do sol inda se filtra ;/ como defuntas crenças convocadas/ presto e fremente não se produzissem/ a de novo tingir a neutra face/ que vou pelos caminhos demonstrando,/ e como se outro ser, não mais aquele/ habitante de mim há tantos anos,/ passasse a comandar minha vontade/ que, já de si volúvel, se cerrava/ semelhante a essas flores reticentes/ em si mesmas abertas e fechadas ;/ como se um dom tardio já não fora/ apetecível, antes despiciendo,/ baixei os olhos, incurioso, lasso,/ desdenhando colher a coisa oferta/ que se abria gratuita a meu engenho./ A treva mais estrita já pousara/ sobre a estrada de Minas, pedregosa,/ e a máquina do mundo, repelida,/ se foi miudamente recompondo,/ enquanto eu, avaliando o que perdera,/ seguia vagaroso, de mãos pensas." ("A Máquina do Mundo" in *Claro enigma* (1951) in *Poesia e prosa*, Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1979, p.303-7). Voici la version française : « Et comme je parcourais vaguement/ une route du Minas, caillouteuse,/ et qu'au soir tombant une cloche rauque/ se confondait au bruit de mes souliers/ sec et posé ; que des oiseaux planaient/ dans un ciel de plomb ; que leurs formes sombres/ allaient s'estompant dans l'obscurité/ qui s'épaississait, venue des montagnes/ et de mon propre être désenchanté/ la machine du monde s'entrouvrit à des yeux las de vouloir la percer/ et qui pleuraient à sa seule pensée./ Elle s'ouvrit majestueuse et grave,/ sans émettre aucun son qui fût impur/ ni un éclat plus grand que supportable/ à des pupilles usées à scruter/ sans fin douloureusement le désert,/ et à l'esprit fourbu de concevoir/ toute une réalité qui transcende/ sa propre image esquissée au visage/ du mystère, dans le fond des abîmes./ Elle s'ouvrit en calme pur, conviant/ sens et intuitions restant à celui/ auquel l'usage les avait fait perdre/ et qui ne voudrait pas les recouvrer,/ puisqu'en vain et toujours nous répétons sans but les mêmes tristes périples,/ les conviant tous à la fois, en cohorte, à se donner l'inédite pâture/ de la nature mythique des choses, (…)/ Mais comme je rechignais à répondre/ à cet appel de l'émerveillement,/ tant ma foi s'était attiédie, et même/ le désir, le plus petit espoir – cette/ envie de voir dissipée l'ombre épaisse/ qui crible encore les rayons du soleil ;/ comme tôt invoquées en frémissant/ point n'apparaissaient les mortes croyances/ propres à ranimer la face neutre/ que par les chemins je vais arborant,/ et comme si un autre être, et non plus/ celui qui depuis tant d'années m'habite,/ prenait possession de ma volonté/ qui, de nature déjà versatile, se fermait comme ces fleurs réticentes/ en elles-mêmes décloses et closes ;/ comme si un don tardif n'était plus/ désirable, mais digne de mépris,/ je baissai le regard, incurieux, las,/ dédaignant de cueillir la chose offerte/ comme un don gracieux à mon expertise./ Les ténèbres étaient déjà tombées/ sur la route du Minas, caillouteuse,/ et la machine du monde, éconduite,/ s'en alla peu à peu recomposant,/ et moi, mesurant quelle était ma perte,/ je m'en fus lentement, les bras ballants », *La machine du monde et autres poèmes*, traduit et présenté par Didier Lamaison, Paris, Gallimard, (1990), 2005, p.155-8.

LE RÉCIT HISTORIQUE DE TEMPS EN TEMPS

L'échafaudage de Ricœur comprend le récit comme une « œuvre de synthèse », une « synthèse de l'hétérogène » qui débouche sur une nouvelle « congruence » caractérisée par la précarité : leur rapport constitue une « intrigue » réunissant des buts, des causes et des hasards « sous l'unité temporelle d'une action totale et complète ». Un « changement de distance » est à l'œuvre, puisque la métaphore, selon Aristote, doit percer le semblable – et donc réduire l'éloignement. Selon les termes de Ricœur (et cela vaut pour la métaphore et le récit), ce changement est dû à « l'imagination productrice » qui « schématise » de telles synthèses en « mettant ensemble » des événements multiples. Par ailleurs, l'acte de « voir comme » une métaphore n'est pas rendu possible par un « accès direct » au langage : la métaphore redit immédiatement une réalité inlassable. À l'autre extrémité, le récit se sert de la « fonction mimétique ». Ricœur en donne trois acceptions : « renvoi à la précompréhension familière que nous avons de l'ordre de l'action, entrée dans le royaume de la fiction, enfin configuration nouvelle par le moyen de la fiction de l'ordre pré-compris de l'action ». C'est pourquoi Aristote définissait l'intrigue comme « la mimesis d'une action ». L'analyse comparative entre la métaphore et le récit amène ces derniers à un nouvel assemblage, sous le point commun de la référence à l'existant. Dans cette perspective, la métaphore règne sur le sensoriel d'un « monde habitable », alors que la mimesis porte sur « le champ de l'action » dont les valeurs sont « temporelles » et variantes.

Aux prises avec un tel questionnement, Ricœur soutient la notion de « coupure épistémologique » entre science et art ou, à proprement parler, entre objectivisme et subjectivisme, notions qu'il faut nuancer ; selon ses termes, nous sommes face à un « artifice littéraire » à « prétention scientifique ». Il évoque « l'interdit d'Aristote » : même après Thucydide, l'histoire ne rapporte que le « réel », dans la mesure où le poète conçoit le « possible ». Une querelle s'installe, étant donné que même la péripétie présentée par le poète « implique une contingence » qui lui échappe. D'autre part, dès lors que ce dernier est l'auteur de son intrigue, « il peut s'arracher au réel contingent et s'élever au possible vraisemblable ». Ce « transfert » du poétique vers l'historique ne saurait être « innocent », étant donné que le « traitement de la contingence réelle » demandera de nouvelles approches explicatives au nom d'une critique du mécanisme et de la métaphysique.

Pour ce qui est des longues exégèses – d'Aristote, de Heidegger, d'Aron, de Husserl, de Kant et d'autres – avancées par Ricœur, nous nous sommes contentés d'indiquer leurs lignes générales. Nous avons présenté les quelques éléments constitutifs de son interrogation principielle pour retenir son hypothèse esthétique de départ. Il convient à présent de nous concentrer

sur les recherches historiques à proprement parler – en particulier celles qui concernent le temps historique. Nous ne reprenons donc pas ici le « système »[85] de Ricœur.

Il existe bel et bien un « champ historique » où il est question « d'un arrière-plan préconceptuel ouvert aux processus de sélection et d'arrangement ». Déterminer ce champ et son temps spécifique sera le travail de la « phénoménologie génétique » largement inspirée de Husserl : celle-ci distingue les « synthèses actives » des « synthèses passives » dans un mouvement de « régression » ; cela la conduit au « monde vécu » ou *Lebenswelt*[86]. Quant à la question de l'incompatibilité entre le récit et la science, Ricœur suggère le « questionnement à rebours » appliqué par Husserl dans *Krisis* : il s'agit d'une phénoménologie dont la quête est celle du « sens », et non de la psychologie. Husserl se demandait ce qui rendait possible la science de Galilée et de Newton[87], tandis que le but de Ricœur est de poser « l'intentionnalité de la connaissance historique », une visée « noétique» qui sépare l'histoire de ses « mariages de raison» avec l'économie, la géographie, la sociologie, les idéologies, les mentalités[88] … Par rapport à Husserl, Ricœur pense avoir un avantage : le « monde de la vie » auquel il s'adresse renvoie à « un monde culturel déjà structuré et nullement à un vécu immédiat » ; il y a « des relais ». Seulement, chez lui, il s'agit du « monde de l'action déjà configuré par une activité narrative ». Finalement, l'autonomie de l'histoire serait issue de l' « oubli » de ce qu'elle dérive indirectement de la narration, de son « être », pourrions-nous dire.

Pour l'historien, le pouvoir d'explication de sa démarche est suffisant ; néanmoins, une « phénoménologie génétique » met en lumière son intentionnalité lors qu'il hiérarchise ses catégories. Il faut prendre en compte le fait que la « réflexivité » historiographique est garante de l'autonomie d'une telle procédure. Ricœur constate l'existence de trois autonomies de l'histoire : celle des « procédures explicatives », celle des « entités de

---

[85] Cela ne sera vrai qu'en partie, car nous nous servirons des plaidoyers contre l'événement pur comme des critiques d'une histoire qui ne porterait que sur la discontinuité. En outre, la notion de « médiation imparfaite » se révélera utile.

[86] RICŒUR, *Temps et récit I*, op. cit., p.11-3, 229-30 et 232.

[87] D'après Husserl, les sciences ont rompu les synthèses, actives et passives, de l'action et du pâtir, avec « le monde de la vie » (RICŒUR, *Temps et récit III*, op. cit., p.254).

[88] Premièrement, ces « mariages de raison » entre l'histoire et d'autres disciplines sont autant d'exemples pris dans l'École des Annales : selon ce courant, nous pourrions rendre compte de l'événement à partir de ces « mariages » (RICŒUR, *Temps et récit I*, p.155). Deuxièmement, d'après Ricœur, en ce qui concerne la phénoménologie, s'agissant de la philosophie de l'histoire, nous n'aurions que trois options possibles : la spéculation hégélienne, l'écriture de l'historiographie française ou la philosophie analytique de langue anglaise. Cela mis à part, l'auteur propose le mode phénoménologique du « temps du monde », « temps objectif » ou encore « temps vulgaire », ce que la tradition phénoménologique n'aurait pas réussi à constituer (RICŒUR, *Temps et récit III*, p.153).

référence » et celle « des temps ». Nous n'en présenterons ici que quelques traits basiques, tout en gardant à l'esprit que nous y ferons appel dans les discutions ultérieures au sujet de la causalité. Ricœur veut rapprocher les deux domaines de la science et du récit. En ce qui concerne les « procédures », leurs applications ont lieu grâce à « l'imputation causale singulière », qui opère la « transition » des lois vers la mise en intrigue : en d'autres termes, il en découle une « médiation » vers des « quasi-intrigues ». Pour ce qui est des « entités », l'histoire gardera sa spécificité dans la mesure même où ses objets portent « la marque indélébile de l'appartenance participative des agents concrets » - dans la *praxis* et dans le récit : on parle alors des peuples, nations, civilisations etc. . En ce qui concerne le « temps historique », celui-ci est construit sur la base de données, au sein desquelles même l'événement pourra se greffer.

Le temps de l'histoire se décline au pluriel. Une première approche privilégie « l'histoire-science », séparée de la mémoire, de l'attente et de ses agents, les divers sujets existant : « il ne semble plus référé au présent vivant d'une conscience subjective ». Sa « structure » est alors immanente aux procédures mises en œuvre. Finalement, les « intervalles homogènes » en comblent le cours. Cependant, « il se disperse dans une multiplicité » qui doit s'adapter aux contraintes de l'objet ou de ce qui se passe :

> « temps court de l'événement, temps demi-long de la conjoncture, longue durée des civilisations, très longue durée des symbolismes fondateurs du statut social en tant que tel »[89].

Nous reprendrons dorénavant l'analyse exposée dans le troisième tome de *Temps et récit*, auquel ces dernières considérations font écho. Le temps historique est le « tiers temps », qui effectue une médiation entre le temps vécu et le temps cosmique : nous réinscrivons le vécu dans le cosmique par des « procédures de connexion » (le calendrier, les générations en succession, les archives, les traces ...) correspondant à la poétique[90]. Le mot à utiliser serait celui de « refiguration » plutôt que celui de « référence ». Pour Ricœur, le « temps humain » n'est autre que le « temps raconté », c'est-à-dire un entrecroisement des visées historiques et narratives en quête de l'effectuation de leurs effets. Nous nous permettons de traduire ce passage dans le langage qui est justement celui de cette thèse : Ricœur part de ce qu'il pense être les cas extrêmes d'Augustin et d'Aristote, c'est-à-dire ceux de la « possibilité abstraite » (ou des mouvements d'âme) et de la « nécessité aveugle » (ou de la détermination par le mouvement des astres que constitue

[89] RICŒUR, *Temps et récit I*, op. cit., p.253-4, 270-1, 254-6 et 250.

[90] En ce sens, nous pouvons dire que Ricœur est un penseur de la médiation, et non de la réduction.

le temps physique). Il incombe à l'histoire de les conjuguer à partir des « possibles ».

Le temps calendaire est, d'abord, un temps mythique dont la fonction serait de « régler le temps des sociétés – et des hommes vivant en société – sur le temps cosmique », pour éviter la fragmentation des temps. Les rites et les fêtes marquent la correspondance pratique entre « l'ordre du monde et celui de l'action ordinaire ». Ensuite, la portée de ce temps calendaire est « pratique », au sens large : les calendriers ou la division du temps chronique se construisent à travers un « événement fondateur », ou « moment axial », à partir duquel nous avons une référence nous permettant d'aller en avant ou en arrière ; finalement, nous avons acquis un « répertoire de mesures » constitué par l'astronomie. Cela revient à dire que l'on ne tombe pas forcément sur le démon de la linéarité ; mais, surtout, que les repères d'un avant et d'un après sont disponibles. Bref, le moment axial ou l'événement apporte l'étayage de la distance dans le temps, du coup réorganisé. Ainsi, par le temps chronique, le vécu devient cosmique et le cosmos devient humain.

« L'étayage biologique » succède à l'étayage astronomique dans le rôle de médiation entre le vécu et le cosmique : « la suite des générations ». Les vivants viennent remplacer les morts, et ce remplacement est le tiers-temps historique. La continuité est assurée au rythme de la tradition et de l'innovation. Du point de vue positiviste, c'est un cours biologique de la naissance à la mort. Ricœur reprend Schutz et son partage entre le « règne des contemporains, des prédécesseurs et des successeurs »[91]. La « constitution génétique de l'anonymat » est instituée par « l'intersubjectivité instituante »[92] : dans la genèse de l'anonymat, les temps passé, présent et futur deviennent prédécesseur, contemporain et successeur. Dans ce contexte, le « vieillir ensemble » apporte des médiations. Alors, « l'interprétation apparaît ainsi comme un remède à la perte croissante d'immédiateté ». Nous nous adressons à des « types » et la simultanéité n'implique pas le partage de l'expérience. Pourtant, nous observons un « chevauchement », partiel et réciproque, entre la mémoire et le passé. Le « temps anonyme » est « à mi-chemin du temps privé et du temps public » : ils se reproduisent dans un « présent commun ». La « conclusion » qu'en tire Ricœur est que le rapport de contemporanéité est en soi une médiation entre le privé de la vie individuelle et le « temps public de l'histoire », à travers l' « équation » entre « contemporanéité, anonymat et compréhension idéale-typique ». En effet, l'histoire est « l'histoire des mortels » et, en parallèle, « la mémoire des morts ». Or, cela débouche sur le corps historique de « la mort anonyme ». Dans toute cette confrontation s'entrecroisent deux

[91] RICŒUR, *Temps et récit III*, op. cit., p.147-50, 154, 156-7, 159-62 et 164.

[92] Husserl, dans sa cinquième méditation cartésienne, élabore le temps unique originaire, comme découlant du flux de l'intersubjectivité (RICŒUR, *Temps et récit III*, op. cit., p.364).

courants, le biologique et le symbolique : « les ancêtres et les successeurs sont des autres, chargés d'un symbolisme opaque, dont la figure vient occuper la place d'un Autre, tout Autre, que les mortels ».

Une autre forme de connexion temporelle opère en marche arrière : tout d'abord pensée, puis archives, documents, témoignages et, finalement, traces[93]… Les archives sont, par définition, produites et gardées par des institutions. Il leur reste, tout de même, un caractère « d'évidence ». Michel Foucault démantèle le « fétichisme » du document, dans l'engagement pour une théorie de la discontinuité :

> « le document n'est pas l'heureux instrument d'une histoire qui serait en elle-même et de plein droit mémoire ; l'histoire, c'est une certaine manière pour une société de donner statut et élaboration à une masse documentaire dont elle ne se sépare pas »[94].

Le Goff reprend cette opposition entre une mémoire supposée continue et une histoire censée être discontinue puis oppose l'intentionnalité du monument au caractère supposé spontané du document. Mais cette mystification tombe à terre une fois exposée à la critique des sources[95]. L'évidence n'est pas immédiate, elle est à chercher dans la formulation construite à une époque donnée. La « révolution documentaire » remet en jeu les informations reçues et fait en sorte qu' « au lieu du fait qui conduit à l'événement et à une histoire linéaire, à une mémoire progressive, le privilège passe à la donnée, qui conduit à la série et à une histoire discontinue »[96].

Si l'histoire et les documents communiquent sans pour autant se fondre les uns dans les autres, il faut chercher une autre forme de rapport : la « trace ». Visible et pourtant insaisissable, celle-ci a été laissée, c'est une indication sans démonstration. Quelque chose s'est passé et a laissé une marque ; ce qui a fait l'action n'est plus, et cependant sa trace demeure. C'est pourquoi la dynamique du passage dit le mieux l'enjeu d'une présence révolue dont témoignent les fossiles : « ainsi la trace indique ici, donc dans l'espace, et maintenant, donc dans le présent, le passage passé des vivants ; elle oriente la chasse, la quête, l'enquête, la recherche »[97].

---

[93] Ibidem, p.165-71.

[94] FOUCAULT, Michel, *du L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, (1969), 1999, p.14.

[95] LE GOFF, Jacques, « *Documento/Monumento* », in *Enciclopedia Einaudi*, Turin, G. Einaudi, volume V, p.38-48, cité par RICŒUR, *Temps et récit III*, op. cit., p.171-4.

[96] FOUCAULT, *du L'archéologie du savoir*, op. cit., p.42.

[97] RICŒUR, *Temps et récit III*, op. cit., p.175-6.

Nous retiendrons de ce qui précède les quelques considérations suivantes. Méthodologiquement, les postulats des auteurs cités plus haut portent surtout sur le passé, vu comme l'objet de l'historien par excellence. Ce dernier est logiquement le porteur de la pensée historique, dont l'accessibilité dépend d'un bon rapport de l'historien avec les sources (documents etc.) et de sa connaissance des limitations épistémologiques. Nous sommes d'avis que, surtout chez Koselleck, avec la distinction formelle entre expérience et attente qu'il établit, mais aussi chez Kracauer, lorsqu'il entend fonder une tradition des perdants, nous avons affaire à quelque chose d'autre qu'au métier d'historien[98]. Les « archives » de recherche ont tout de même une « objectivité », traversée par des couches diverses et contradictoires. Tout d'abord, le temps historique est un temps collectif à plusieurs vitesses ou rythmes (c'est ce qui a permis à ces deux auteurs d'affirmer le caractère ouvert de l'histoire). Deuxièmement, l'appel à des idées d'ordre historique suppose une totalité : les éléments organisés en pensée ont pour référence les croisements indécis de la réalité engendrée par l'action et la simple présence des hommes, c'est-à-dire leur présence dans le monde. En tant que régime dominant, l'histoire est la présence et son manque toujours en mouvement et en dispute. Troisièmement, l'expérience est le concept subjectif qui se dresse objectivement face à ces données. Mais elle n'est pas tout. Son double, l'horizon d'attente, la rectifie et la laisse indéterminée. Et vice-versa :

> « Un acte n'a pas tout simplement lieu à l'intérieur d'un horizon donné de ce qui apparaît en tant que 'possible' – il redéfinit les contours même de ce qui est possible (un acte accomplit ce qui, à l'intérieur d'un univers symbolique donné, semble être 'impossible', quoiqu'il change ses conditions en sorte qu'il se crée, rétrospectivement, les conditions de sa propre possibilité) »[99].

À partir de là, toute la structure change, comme le souhaitait Koselleck. Nous précisons qu'il n'est pas question d'un seul et même temps valable pour tous. L'important est de s'y pencher de sorte que l'histoire soit vue comme la réciprocité d'effectivités produites et productrices de l'être

---

[98] Le terme n'est pas assez précis. En tout cas, c'est tout l'apport d'une pensée non-spécialiste de faire le lien entre des disciplines comme l'histoire et la philosophie. Benjamin, lui aussi, utilise plusieurs mots pour s'auto-désigner : historien dans les « Thèses », philosophe dans son travail sur le *Baroque*, et, le plus souvent, critique – esthétique et politique. D'ailleurs, le passage de la science sociale empirique aux considérations spéculatives, semble bien être tombé en désuétude de nos jours, vu l'abandon de la philosophie d'hier.

[99] ŽIŽEK, Slavoj, "Class Struggle or Postmodernism ? Yes, Please !", in *Contingency, Hegemony, Universality*, organisé par Judith Butler, Ernesto Laclau et Slavoj Žižek, Londres/New-York, Verso, 2000, p.121.

ensemble, et dont les possibles s'élaborent au fur et à mesure des rencontres pratiques : les parties de ce qui change sont là. On peut objecter qu'il ne saurait y avoir un horizon d'attente unique. Certes. Cependant cela résulte des inscriptions diverses dans le champ de production de la réalité. Nous ne parlons pas du piège de groupes identitaires, mais des rapports permettant les activités et les existences d'une personne. En outre, la dimension de la continuité – à l'opposé de la contemplation et du solipsisme – n'est pas négligeable. On ne brise que ce qui est continu, et la rupture aussi marque l'organisation différente d'une réalité autre – mais dans le temps. Bensaïd multiplie le mot de Koselleck selon lequel l'accumulation de l'expérience peut aboutir à une plus grande ouverture de l'attente. Cette redéfinition du rapport entre expérience et attente se traduit « dans le sens d'une lente et prudente impatience, une éclosion de l'attente absolue (apocalyptique ou utopique) en une gerbe d'attentes multiples »[100].

Feuerbach, dans *Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie*, considérait que « ce n'est pas la dialectique hégélienne, c'est le temps qui est le moyen d'unir des contraires et de contradictoires en un seul et même être »[101]. Car le temps n'est pas un « personnage »[102]. C'est d'ailleurs pourquoi les bonnes intentions d'un Ricœur ne sortiront jamais de leurs apories initiales ; ce dernier en a pourtant eu l'intuition, en faisant appel aux « mariages de raison » entre l'histoire et ses concubins, puisque ni l'une ni les autres ne s'expliquaient à propos d'eux-mêmes. Henri Lefebvre insiste sur l'idée que l'histoire, pour Hegel et Marx, ne se résume pas à une « explication du temps », mais s'érige en formation même de l'homme. Il faut pour cela accéder à une rationalité autre, qui n'aliène pas le vécu et le cosmos en tant qu' « essences »[103] : pour récupérer en quelque sorte ces termes, nous dirions que ledit « cosmos » répond au rythme de l'extériorité éminemment sociale et politique et que les mouvements d'âme d'Augustin sont à la fois déterminés et déterminants dans cet ensemble. La crise présente ne rassemble-t-elle pas plusieurs niveaux/couches/rythmes ? N'est-elle pas une crise sociale, économique, écologique, une crise monétaire et intellectuelle et une crise de la légitimité des formes de gouvernement et des idéologies ? Voilà ce à quoi peut contribuer l'histoire.

Et après ? Les actions (ou, souvenons-nous, le fait d'être-là) apporteront toujours du nouveau : ce à quoi se rapporter – en pratique et en théorie. Il est vrai que « l'histoire est également le royaume des contingences, des commencements nouveaux », et que même les régularités « n'ont qu'une

---

[100] BENSAÏD, Daniel, *Le pari mélancolique*, Paris, Fayard, 1997, p.264.
[101] FEUERBACH, Ludwig, *L'essence du christianisme*, in *Manifestes philosophiques*, traduction Louis Althusser, Paris, PUF/Épiméthée, (1960), 1973, p.84.
[102] BENSAÏD, *Le pari mélancolique*, op. cit.,p.61.
[103] LEFEBVRE, *La fin de l'histoire*, op. cit., p.48.

portée limitée ». Néanmoins, nous insistons, à l'écart d'une métaphysique légitimant l'ordre établi, sur la nécessité de conserver la « régularité » des chocs liés aux médiations objectives entre les êtres au cours de leurs vies. Parler de ce qui se passe, c'est déjà conférer à cet événement une forme, quoique provisoire. Car la réalité historique « ne se laisse pas décomposer en éléments reproductibles, dont les rapports réciproques peuvent être établis définitivement »[104].

L'histoire est donc l'histoire de ces rapports multiples. Sa pensée, en revanche, reproduit le geste de créer des rapports dans sa nécessité (la description) et ses possibilités (les pronostics autour de ce qui n'est pas encore). Le manque présent est une virtualité. La force l'emporte dans les disputes « horizontales ». Malgré ce long parcours, Henri Lefebvre croit que « l'histoire se définit » par la fin, sous trois acceptions. *Primo*, elle est « finitude » : le processus est à la fois déterminé et limité, ses bornes appartiennent au processus en cours lui-même, à cela même qui se meut. *Secundo*, elle a une « finalité » : il y subsiste une orientation, voire un « sens » qui n'est que « double », car objectif et subjectif – c'est-à-dire un « devenir prévisible et cependant surprenant », et dont « l'intelligibilité » opère sous le couvert de « hasards superficiels ». *Tertio*, finalement, Lefebvre en dégage la « finition » : l' « achèvement », en choisissant l'art comme modèle de durée, prône un développement singulier de cette « chose » porteuse d'une singularité ouverte aux contingences[105].

Cela dit, maintenant, nous nous proposons de « peupler » ces temps historiques.

---

[104] KRACAUER, *L'Histoire*, op. cit., p.86-7 et 106.

[105] Lefebvre voit trois « attitudes » envers cette « fin » : 1) « arrêter l'histoire » et retourner aux racines (la réaction et le fascisme, la maintenance) ; 2) « en finir avec l'histoire », une « négation non-dialectique » bloquant la réflexion sur le présent (critique de l'empirisme et du structuralisme) ; 3) ou finalement en « dégager la problématique ». Il fait donc appel à la distinction léniniste entre une « critique de droite » (il n'y a jamais eu d'histoire, rien que des invariances ou encore des événements) et une « critique de gauche » - c'est-à-dire être critique (*La fin de l'histoire*, op. cit., p.185). Le « sens de l'histoire », par conséquent, se caractérise par l'acte de « dépasser » le donné ou, encore, par le passage du « discours de l'histoire » en tant qu'instance séparée au « discours sur l'histoire » (LEFEBVRE, *La fin de l'histoire*, op. cit., p.22 et 215).

Deuxième partie – Le(s) philosophie(s) de l'histoire – Entre sociabilité et déterminisme

« L'histoire de la philosophie doit non pas redire ce que dit un philosophe, mais dire ce qu'il sous-entendait nécessairement, ce qu'il ne disait pas et qui est pourtant présent dans ce qu'il dit »
DELEUZE, Gilles, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p.186.

LES PHILOSOPHIES DE L'HISTOIRE

En général, les chercheurs et écrivains proposent trois, voire quatre, repères de base pour ce qui est de la philosophie de l'histoire : Saint-Augustin et la *Civitas Dei*, Voltaire, étant le tout premier à employer l'expression, puis l'essor/le déclin de cette théorie dans le système de Hegel, que suit de près celui de Marx. Toutefois, la discipline historique a toujours existé et son alliance nécessaire et indissoluble avec la philosophie ne saurait porter que sur une période de cet obscur rapport qui reste à nuancer plus avant. Les Grecs séparaient les deux branches du savoir et, de nos jours, nous constatons l'indépendance des disciplines historiques[106] envers leurs sœurs philosophiques – réduites à l'éthique, à l'étude de l'individu etc.[107]. La contre-offensive libérale et l'échec des gauches sont autant de contreparties concrètes de ce changement de paradigme, dû au legs marxiste. Toutefois, les travaux de Paul Ricœur, de Siegfried Kracauer et de Claude Lefort visent à démontrer que même les historiens de métier ont leur philosophie et leurs méthodes. D'une part, le fait que les théories de l'histoire aient été jetées à l'ombre des débats refoule la puissance compréhensive de cette dernière ; d'autre part, cependant, il faut saluer l'ouverture engendrée par un tel processus de dissolution, permettant dès lors la reformulation d'une pensée plus riche en ce qui concerne le rapport à la réalité et dédoublée, sans qu'aucun référent étranger à elle-même ne lui ait été imposé de l'extérieur comme violence. De nouveaux rapports sont possibles.

En effet, le parcours de cette thèse est tellement long qu'il serait d'ores et déjà intenable : de la Grèce jusqu'à aujourd'hui[108] ! Voilà pourquoi nous allons essayer de suivre une approche linéaire, c'est-à-dire, une démarche d'abord chronologique, dont le but n'est rien d'autre que de faire apparaître les tensions existant entre la philosophie et l'histoire ou, encore, entre la connaissance et la réalité.

La modernité, et sa conception du temps, sont nées au XVII° siècle ; le temps n'est alors plus un cercle naturel, ni un ensemble de prévisions apocalyptiques du Moyen-âge. C'est le temps des « brouillons du devenir » qui, en opposition à la religion et à l'absolutisme, se divisent et se rapportent de deux façons : « d'un côté, le pronostic rationnel ; de l'autre, la philosophie de l'histoire »[109].

Comme le veut la coutume, nous commencerons par la vision grecque, sans en donner une vision exhaustive. Ensuite, nous passerons à la pensée

---

[106] Et, plus encore, des sciences humaines tout court.

[107] Le vrai problème consiste à ne pas rapporter ces régions de la connaissance à d'autres sphères fussent-elles, pour ainsi dire, plus larges.

[108] En fait, c'est un travail de toute une vie !

[109] KOSELLECK, *Futuro passado*, op. cit., p.31.

religieuse. Puis nous en viendrons aux « trois sources de la philosophie de l'histoire », selon l'expression de Binoche[110]. Ce cheminement ne va cependant pas de soi : selon Horkheimer[111], le premier philosophe de l'histoire aurait été Machiavel ; pour Hannah Arendt, la rationalité historique n'est qu'un prolongement du scientisme cartésien[112] ; Althusser[113] se réfère aux enjeux politiques du XVII° siècle ; d'après Löwith[114], il n'existe que la théologie et celle-ci est toujours présente même dans la sécularisation ; finalement, Marx[115] a lui-même écrit quelques lignes sur la formation du matérialisme, dont le communisme serait l'héritier – sans mentionner sa propre théorie Nous y reviendrons.

[110] À partir de six repères temporels du XVIII° siècle, l'auteur dégage trois sources indépendantes de la philosophie de l'histoire, dans les langues allemande, anglaise et française : en 1764, Iselin publie *À propos de l'histoire de l'humanité* ; en 1765, Voltaire, sous le nom de l'abbé Bazin, parle de *Philosophie de l'histoire* (nous y ajoutons volontiers *L'Essai sur les mœurs*, de 1769) ; en 1767, Ferguson publie *Essay on the History of Civil Society* ; en 1793, Condorcet rédige son *Tableau historique* ; en 1794, Stewart engage une réflexion sur « l'histoire naturelle » dans sa préface à un recueil d'articles d'Adam Smith ; finalement, en 1798, Kant s'interroge sur la « théodicée de l'histoire » (BINOCHE, Bertrand, *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*, Paris, PUF, 1994, p.11).

[111] *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, op. cit., p.48.

[112] L'objectivité moderne de l'historiographie coïnciderait avec un concept d'objet immuable des sciences et avec le « doute » ; contre la subjectivation, ce qui n'était pas issu de la morale est retombé dans le « goût » : « le fait fondamental quant au concept moderne de l'histoire est qu'il est né dans les mêmes XVI° et XVII° siècles qui inaugurèrent le développement gigantesque des sciences de la nature » (*La crise de la culture*, op. cit., p.73).

[113] Dans ses cours, Althusser évoquait quatre courants fondateurs de la philosophie de l'histoire au XVII° siècle, à savoir : 1) le rationalisme cartésien ; 2) les polémiques religieuses ; 3) le pessimisme pratique ; 4) les polémiques politiques, juridiques et économiques (*Politique et histoire – de Machiavel à Marx*, Paris, Seuil, 2006, p.33). Nous nous souvenons également du texte « Soutenance d'Amiens » : « ainsi, ce travail sur philosophie et politique au XVIII° siècle, je l'entendais comme une propédeutique nécessaire à l'intelligence de la pensée de Marx » (in *Positions*, Paris, Éditions sociales, 1976, p.127).

[114] « L'interprétation de l'histoire est d'abord et avant tout une tentative pour saisir le sens de l'action et de l'épreuve dans l'histoire. Notre siècle a vu des millions d'hommes supporter en silence la croix de l'histoire, et s'il y a quelque argument pour que le 'sens' de l'histoire puisse être compris en termes théologiques, c'est bien la conception chrétienne de la souffrance » ; le « sens ultime », toujours présent, ne pourra être que celui du « salut » (*Histoire et salut – Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, traduction Marie-Christine Challiol-Gillet, Sylvie Hurstel et Jean-François Kervégan, Paris, Gallimard, 2002, p.24 et 21).

[115] ENGELS, Friedrich et MARX, Karl, *La Sainte famille* (1845) in *Œuvres III - Philosophie*, traduction Maximilien Rubel, Louis Évrard et Louis Janover, Paris, Gallimard/Pléiade, 1982.

GRÈCE : D'ITHAQUE À LA *POLIS*

Hérodote était considéré par Cicéron[116] comme le « *pater historiae* », le « père de l'histoire occidentale ». Son but consistait à « sauvegarder » les actes en les enregistrant par des récits, ceux des Grecs et des Barbares, pour qu'ils ne soient pas effacés. Le mot dont il usait pour décrire cette tâche était « témoin oculaire ». Son souci de garder le souvenir pour l'éternité peut nous sembler démesuré, nous raconte Hannah Arendt. Mais, pour lui, un Grec, il allait de soi grâce au rôle que jouait la nature dans la *polis* :

> « celle-ci comprenait toutes les choses qui naissent et se développent par elles-mêmes sans l'assistance d'hommes ou de dieux – les dieux olympiens ne prétendaient pas avoir créé le monde – et, par conséquent, sont immortelles ».

La nature ne sera pas « oubliée », parce qu'elle est là « à jamais », indépendamment des hommes. Selon Aristote, les créatures vivantes, y compris l'homme, possèdent l'immortalité et prennent part à cette sphère de « l'être-à-jamais » que sont les cycles de la nature et de la procréation. « Voici la mortalité : se mouvoir en ligne droite dans un univers où tout, pour autant qu'il se meut, se meut dans un ordre cyclique »[117]. Althusser a caractérisé l'une des fonctions de l'histoire chez Aristote comme celle, présente dans l' « Histoire des animaux », de fournir des « recueils de faits, de documents » ; cette conception de l'insertion de l'histoire dans la nature durera, d'après lui, jusqu'au XVIII° siècle[118].

Sans le recours théorique à la totalité, il n'était question que de cas particuliers lors du récit historique, des actions ou des œuvres, la vie rectiligne, interrompant le cycle naturel : « la substance de l'histoire est constituée par ces interruptions, autrement dit par l'extraordinaire »[119]. Ce ne

---

[116] Nous devons également à Cicéron le terme d' « *historia magistra vitae* », issu du contexte du rôle pratique propre à ce que l'on attendait alors de l'histoire : « l'histoire est le témoignage des temps, la lumière de la vérité, la vie de la mémoire, la messagère de la vieillesse, par la voix de laquelle rien n'est recommandé que l'immortalité de l'orateur ». Il s'agit d'une « collection d'exemples » qui a réussi à se conserver malgré la garde qu'en a faite l'Église (KOSELLECK, *Futuro passado*, op. cit., p.43-4).

[117] ARENDT, *La crise de la culture*, op. cit., p.58-9, 361 et 58.

[118] *Politique et histoire*, op. cit., p.30.

[119] ARENDT, *La crise de la culture*, op. cit., p.60. Les « racines » de la pensée contemporaine portant sur l'événement inconditionné commencent à apparaître : la causalité ancienne était vue sous la lumière de l'événement. Les événements « séculiers », pour les chrétiens et les Romains, sont susceptibles de répétition, leur connaissance fournit quelques « schémas » pour l'action. Chez les Grecs, au contraire, la grandeur de l'événement le ramenait à la divinité (Ibidem, p.87 et 90-1).

sera que dans l'Antiquité tardive que l'on considèrera l'histoire comme un processus, fût-il circulaire. La « vie biologique » - avec ses étapes de naissance, croissance, développement, dépérissement et mort – en sera le modèle. Mais une séparation entre la philosophie et l'histoire menait à deux compréhensions distinctes : pour celle-là, l'histoire se voyait réintégrée au monde de la nature (les mortels s'inscrivant dans le rythme du cosmos) ; pour celle-ci, à côté de la poésie, la « grandeur humaine », différente de celle des dieux et de la nature, était perdue. « L'hypothèse » de cette historiographie reposait sur la différence entre les œuvres des hommes et celles de la nature, c'est-à-dire entre la mortalité et l'immortalité, « paradoxe » de la « grandeur » envisagée comme « permanence » et opposée à la grandeur humaine qui n'est qu'éphémère. L'extraordinaire pouvait occuper le cosmos et l'homme se chargerait d'accomplir le fait grâce à sa nature, ou à sa mémoire – *Mnémosyne*, la mère de toutes les muses. Le poète et l'historien, rassemblés par Aristote, avaient pour tâche de faire durer les actes et les paroles, en les traduisant par l'écrit, une « fabrication » accessible à la mémoire.

L'histoire comme « catégorie de l'existence » est plus vieille que le mot écrit ; pour Arendt, il s'agit de l'écoute, en l'occurrence réécrite ou copiée par Homère :

> « Non historiquement mais poétiquement parlant, son début se trouve plutôt au moment où Ulysse, à la cour des Phéaciens, écoute l'histoire de ses propres faits et souffrances, l'histoire de sa vie, devenue alors une chose extérieure à lui, un 'objet' que tous devaient voir et entendre » : le « pur événement » rendu « histoire » ou « imitation de l'action ».

Le fait pour Ulysse de se raconter et de s'entendre, dans une catharsis aristotélicienne ou dans une réconciliation hégélienne, constituerait ainsi un paradigme pour l'histoire et la poésie. L'objectivation lui permet de se placer à distance de ce qu'il racontait[120].

Les réflexions d'Arendt rassemblent les idées de Parménide à Platon et Aristote, dont le désir d'immortalité a été pris en compte. Pour Platon, dans le livre des *Lois*[121], ce désir serait aussi naturel que celui de la procréation, où les générations dans le temps et la totalité du temps ont le même âge[122].

---

[120] Ibidem, p.60-4.

[121] § 721.

[122] Althusser impose à l'auteur des dialogues une démarche plutôt scientifique (ou seulement non-métaphysique), en ne voyant pas une séparation entre histoire et philosophie. Dans le *Phédon* (96a), l'histoire est décrite comme une « sagesse » prise pour une « enquête sur la nature ». Ses principaux traits portent tantôt sur la « recherche des faits, présentés de façon

La procréation suffirait à la « multitude », mais un « voisinage » d'immortalité est accordée à ceux qui sont dans une « attention active, mais sans rien faire, sans accomplir des actions ni exécuter des œuvres », une contemplation « sans paroles »[123]. Partant, l'homme n'est pas immortel, mais il peut se mesurer lui-même – ainsi que ses actions – en rivalisant avec le cosmos. Le voilà abîme : alors que les historiens et les poètes s'occupèrent de la « grandeur » des actes extraordinaires, les philosophes eurent le « souci de l'immortalité »[124]. En même temps, l'historiographie s'est affranchie de la poésie et de la légende. Ce qui revient à dire qu'il existe une opposition au monde chrétien, où ni le monde ni le cycle de la vie ne sont éternels : « c'est le monde qui doit passer ; les hommes vivront éternellement ». Arendt avance la thèse suivant laquelle l'on peut discerner les grands modèles interprétatifs suivants : l'homme de parole (Aristote) ; Rome et le Moyen-âge : la raison ; l'époque moderne : l'*homo faber* ; le XIX° siècle : l'*animal laborans*. Enfin, elle propose « l'action », dans l'acception précise de donner de la mémoire aux événements[125].

Pour Löwith, il était question du « logos du cosmos » et, sans jamais le nommer, du « Seigneur de l'histoire ». Une philosophie de l'histoire aurait donc « été un non-sens ». Le philosophe semble être plus ferme par rapport à la séparation, à peine esquissée par Arendt, entre philosophie et histoire : « l'histoire est histoire politique [c'est-à-dire qu'elle n'a pas affaire aux

---

génétique », tantôt sur la « recherche des causes », ce qui serait la même chose (*Politique et histoire*, op. cit., p.30).

[123] ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, § 1143 a 36, cité par ARENDT, *La crise de la culture*, op. cit., p.65.

[124] ARENDT, *La crise de la culture*, op. cit., p.65-6. Nous avons l'impression que, à suivre Hannah Arendt, un tel écart, pour le moins en termes d'idée, ne tient pas. C'est peut-être même son intention de montrer un rapport transcendantal partageable avec les divers sphères de la vie et axé sur la nature. Cela dit, il nous semble que nous avons ici affaire à « l'histoire monumentale » telle que l'envisageait Nietzsche dans ses *Considérations intempestives* (en l'occurrence, la deuxième) : le « juge » étant, pour lui, la vie (et, d'une certaine façon, la nature, parce qu'il s'agit de la délivrance des instincts), une « histoire monumentale » commanderait une « histoire traditionaliste » et une « histoire critique » et se conjuguerait avec elles. Pour ne pas trop rallonger notre propos, car bien sûr Nietzsche aura sa place dans cette thèse, nous nous limiterons, pour l'instant, à une citation : « que ce qui fut une fois capable de donner à l'idée 'd'homme' une plus belle et plus ample réalité existe éternellement, pour éternellement illustrer cette idée » à condition de ne pas retomber dans une vaine idolâtrie refoulant toute nouveauté (*Considérations inactuelles I et II* , texte établi par Colli et Montinari, traduction Pierre Rusch, Paris, Gallimard/Folio, 2007, p.103-4. Nous avertissons le lecteur que nous ne citerons que la deuxième intempestive au long de cette thèse). La vie en société est réduite à cet « exercice d'immortalité ». Qui plus est, Marx, dans son « Introduction » à « Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel », affirme qu'il existe deux types de pauvreté : l'une, due aux catastrophes naturelles, et une autre. « produite artificiellement » par l'exploitation (in *Philosophie*, traduction Maximilien Rubel avec Louis Évrard et Louis Janover, Paris, Gallimard/Folio, (1994), 2005, p.107).

[125] ARENDT, *La crise de la culture*, op. cit., p.70 et 72, 85-6.

essences] et par là même elle est l'affaire des hommes d'État et des historiens politiques ». Pour Löwith, ce qui est décisif, c'est la confrontation entre le christianisme, qui a inversé le sens du terme grec « *historein* » (un rapport aux événements qui ne s'exprime jamais au futur), et l'usage qu'en faisaient les anciens : « dans les mythologies et généalogies grecques et romaines, le passé est présentifié en tant qu'origine immuable » ; la religion se l'est approprié en tant que « promesse », forcément, du « Salut » et de « l'Incarnation ». Un dialogue imaginaire mais, disons-le, plus tangible, peut éclaircir ce point de vue : « l'historien classique se demande : comment cela est-il arrivé ? Et l'historien moderne : comment cela va-t-il se poursuivre ? ».

Les historiens classiques étaient des « *pragmata* », se limitant à faire le récit des événements politiques qui auraient bouleversé leurs époques – tandis que les philosophies étudiaient le « Un » ou le « tout » de la nature. Le « *telos* » veut surmonter et maîtriser le « *fatum* » ou la « *fortuna* » - à la différence d'un « compas », dont la fonction est d'orienter dans l'espace. Bref, Löwith pense que toute compréhension de l'histoire n'est qu'une combinaison de la perspective cyclique ancienne avec le progrès séculier qui aurait pris le relais dans l'application empirique des connaissances[126].

Le principe historiographique de « l'impartialité » est né avec les chants d'Homère portant tantôt à propos des Troyens, tantôt à propos des Achéens, une perspective « désintéressée »[127] de la victoire ou de la défaite « à laquelle fait écho Hérodote » : « l'impartialité homérique reposait sur l'hypothèse que les grandes choses sont évidences d'elles-mêmes » et que le poète et, plus tard, l'historien n'ont qu'à poursuivre et conserver une telle grandeur[128]. Le principe narratif d'Hérodote remonte à la temporalité grecque, qui n'a pas de but dans le futur : « c'est un mouvement circulaire périodique à l'intérieur duquel les hauts et les bas des destins riches en retournements sont régulés par un équilibre entre *hybris* et *nemesis* »[129].

La vie grecque était marquée par la cohabitation au sein d'un même espace « considéré d'un nombre infini de (conditions) différentes », que ce soient des sophistes, des philosophes, des artistes, des politiciens ou le commun des mortels. On y échangeait des « opinions » - non pas un jugement individuel, mais le fait d'envisager le monde d'une manière commune à d'autres habitants. Cette perception du règne de la diversité pourrait être attribuée à Thucydide et à son *Péloponnèse*[130]. Nous sommes en

---

126 LÖWITH, *Histoire et salut*, op. cit., p.25, 27, 40, 280-1 et 41-2.

127 Voilà la vieille histoire de « l'être », et surtout du « désintéressement », sans vergogne - critiques du sujet, certes, mais critiques sans désir et aux proies d'un empirisme mythique refusant toute médiation à propos/de l'objet : le « logiciel » de la « chose en soi ».

128 ARENDT, *La crise de la culture*, op. cit., p.70-1.

129 LÖWITH, *Histoire et salut*, op. cit., p.28.

130 ARENDT, *La crise de la culture*, op. cit., p.70-1.

plein sur la place publique[131]. L'interprétation que confère Löwith à ce dernier le détache d'Hérodote. Alors que ce dernier n'avait pas encore distingué les « traits épiques » de « l'écriture de l'histoire », Thucydide, qui lui succéda, se penchait sur une histoire composée par des « luttes politiques qui font partie de la nature humaine ». Étant donné qu'une telle nature est à ses yeux prévisible, le passé peut se répéter. Une fois de plus, la séparation avec le divin a lieu dans l'idée d'un cycle vital de la naissance à la mort : « il se peut que des générations et des individus agissent de façon plus avisée dans l'avenir, dans des circonstances bien précises, mais l'histoire en tant que telle ne sera jamais fondamentalement différente »[132]. L'apport de Kracauer est heureux : la comparaison entre les modèles de Thucydide et d'Hérodote débouche sur l'opposition entre la science et l'art[133].

Parmi les philosophes de l'Antiquité, le cas de Polybe est à part. Il était d'ailleurs romain. Polybe regarde les événements comme s'ils amenaient à un « but précis », à savoir la domination romaine. Cependant, la cible de cette théorie n'est pas « l'avenir en tant que tel ». Car « l'évolution » de l'histoire est celle des cycles, cercles de « conjonctures politiques » réglés par les « extrêmes » du bonheur et de la défaite ; le « passage » de l'un à l'autre est « soudain » et s'érige en « loi suprême » de l'histoire : il s'agit du « changement ». Étant donné que l'on est inséré dans ce « destin naturel », une « situation politique déterminée » peut être prédite par l'historien – à condition qu'il ne se laisse pas dominer par les passions[134]. En effet, il faut savoir rester humble, lorsque le destin confie aux hommes ses bienfaits pour ensuite les reprendre[135]. Enfin, l'étude de l'histoire nous permet de nous mettre à la place de l'ennemi vaincu[136].

---

[131] Et pourtant … La nostalgie hellénique de Hannah Arendt assombrit sa lucidité. Si, d'une part, elle croit identifier la « fondation » de la politique avec Platon et Aristote, elle en discerne la fin « définitive », justement avec Marx (*Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Le Seuil, 1998, cité par BENSAÏD, Daniel, « 'Les Sauts ! Les Sauts ! Les Sauts'! Sur Lénine et la Politique », in *Lenin Reloaded*, éditeurs Sebastian Budgen, Stathis Kouvelakis et Slavoj Žižek, Durham, Duke University Press, 2007, disponible sur le site internet www.marxau21.fr). Selon Arendt, l'histoire, entendue comme une volonté de domination, est responsable du retrait de la théorie du domaine de la politique. L'apparition du concept d'histoire coïncide avec le déclin de l'intérêt pour la pensée « purement politique », à partir du XVII° siècle (*La crise de la culture*, op. cit., p.103). Hannah Arendt, en pensant la politique seulement à partir de l'espace, ne la pense pas en termes de temps, peut-être parce qu'elle veut garder une certaine « liberté » envers la « nécessité historique » (BENSAÏD, *Le pari mélancolique*, op. cit., p.98).

[132] LÖWITH, *Histoire et salut*, op. cit., p.28.

[133] KRACAUER, *L'Histoire*, op. cit., p. 246. Si l'art n'est pas le but de l'historien, il en est la conséquence (Ibidem, p.247). Nous aurons l'occasion d'explorer ce rapport et d'entamer un dialogue entre Kracauer et Ricœur.

[134] LÖWITH, *Histoire et salut*, op. cit., p.28-9.

[135] POLYBE, *Histoires*, XXIV, 21, cité par LÖWITH in *Histoire et salut*, op. cit., p.29.

[136] LÖWITH, *Histoire et salut*, op. cit., p.30.

L'interprétation qu'offre Koselleck de l'Antiquité est plus directement politique[137]. Peu importe la non désignation du concept d'histoire, puisque les Grecs se sont montrés capables d' « isoler les temps immanents des événements ». Les récits d'Hérodote et de Dario sur la constitution la plus appropriée pour les Hellènes ont été marqués par le recours argumentatif à l'histoire. Hérodote a supposé le développement des formes aristocratiques et démocratiques de gouvernement, pour qu'ils prennent enfin position en faveur de la monarchie, leur destin immanent d'après lui : « l'avant et l'après, l'auparavant et l'ultérieurement acquièrent, du point de vue des formes de gouvernement, une force probante immanente à la démarche chronologique même de l'action », tout en changeant les rapports de forces en présence. Mais cela n'est pas tout. À qui pourra le croire, dans les analyses de Platon, toujours sur la constitution, dans le même livre des *Lois*[138] cité ci-dessus, il n'est question que d'une pensée historique, bien que Platon y fasse appel à un langage aux figures mythiques, parmi lesquelles la poésie[139]. Il se pose la question de déterminer quelle est « la période de temps nécessaire » à la création de chaque forme constitutionnelle alors connue : c'est « seulement après une unité minimale de durée de l'expérience ou de sa perte » qu'il serait possible de passer du modèle patriarcal au modèle monarchiste pour finalement parvenir à la démocratie. Nous en concluons, aujourd'hui, qu'il s'est servi d' « hypothèses temporelles ». Par ailleurs, ce « *flashback* » est une « réflexion », dans la mesure où la compréhension de ce qui « aurait pu être » dépend de la connaissance du passé. La conception de la politique s'inscrit dans la nature et est, par elle, limitée : la fuite de la « décadence naturelle » exigeait une « forme juridique mixte ». Ainsi, les créations politiques étaient soumises à ces « laps de temps », ces hiatus, offerts par des « circonstances déjà données » dans les cercles de la nature et dans des formes juridiques. Les « structures historiques » commencent à s'autonomiser par rapport à la nature[140].

Pourtant, nous avons vu que « l'apolitisme croissant » des philosophes après la mort de Socrate s'expliquerait par le désir de pureté et par la décadence de la *Polis*. Alors, « la confiance antique en une permanence du monde supérieure à celle des individus, et dans les structures politiques comme garantie de la survie terrestre après la mort ne revint pas ». Cette combinaison permit de concevoir la vie et le monde comme « fugaces ».

---

[137] Et pas du tout « désintéressée ».
[138] livre III, § 342.
[139] Koselleck emploie la drôle d'expression « *flash back* historique » (*Futuro passado*, op. cit., p.124).
[140] Ibidem, p.124-6.

Dans les limites de la réflexion ancienne, les immortaliser n'a de sens que s'il n'y a pas de vie dans l'au-delà, ce qui garantit une « permanence strictement humaine ». Hannah Arendt parle d'une « indifférence » envers l'immortalité[141].

Cela ne se constate que partiellement. Certes, le lien public fondé sur la reconnaissance et la participation a été rompu, et, de ce côté-là, elle a plutôt raison. Néanmoins, elle a tort lorsqu'elle ne se rend pas compte que ce désir d'immortalité se présente à l'époque moderne sous des formes nouvelles de reconnaissance : il découle du fétichisme. Le désarroi grec a été saisi par l'image mélancolique de Hegel à propos de la débâcle de la cité :

> « L'image de État en tant que produit de l'activité du citoyen disparut de l'âme de celui-ci, le souci, la vision globale du tout n'occupait plus l'âme que d'un seul ou de quelques-uns ; chacun avait sa propre place, plus ou moins délimitée et différente de celle de l'autre. (…) Le grand but que l'État proposait à ses sujets était l'utilité au sein de l'État, et le but que les sujets se donnaient était l'acquisition et le divertissement, ou encore la vanité. Toute activité, toutes fins se rapportaient maintenant à l'individuel ; plus aucune activité pour un tout, pour une idée – chacun travaillait pour soi, ou contraint, pour un autre particulier. (…) toute liberté politique disparut, le droit du citoyen ne conférait qu'un droit à la sécurité de la propriété, laquelle remplissait maintenant tout son monde »[142].

L'histoire, envisagée comme « double infinité » du passé et de l'avenir, a l'avantage de ne pas se laisser réduire à une finalité. En revanche, le processus qui découle de cette conception – le non-contrôle essentiel et partiel d'un enchaînement d'actions – est indépendant de la *Polis* et refoule la permanence, voire le passé, auparavant perçus sous des rapports plus stables[143].

Un beau passage de François Châtelet résume tout ce que nous venons de voir. Il rapporte la naissance de l'histoire en Grèce avec le surgissement de l'État, issu de la Cité :

> « (…) l'histoire émerge du récit anecdotique, des annales, du poème épique, pour dire cette constitution, pour raconter les luttes de la Cité-État (démocratie limitée mais réelle). Il a fallut

---

[141] ARENDT, *La crise de la culture*, op. cit., p.97-101.

[142] *Fragments de la période de Berne*, traduction Robert Legros et Fabienne Verstraeten, Paris, Vrin, 1987, p.100, cité par BENSAÏD, in *Éloge de la politique profane*, op. cit., p.347.

[143] ARENDT, *La crise de la culture*, op. cit., p.101.

que la Cité soit menacée dans son existence et trouve dans la démocratie son achèvement pour que le discours du devenir humain donne lieu à un discours visant à en assurer la mémoire et l'intelligibilité »[144].

[144] CHÂTELET, François, *La naissance de l'histoire*, Paris, Minuit, 1962, p.405, cité par LEFEBVRE, Henri, in *La fin de l'histoire*, op. cit., p.106.

SAINT AUGUSTIN : « DES » CITÉS ?

Le premier christianisme resta apolitique, dit Hannah Arendt : seul l'individu était immortel. Mais il se répandit dans l'Empire romain, et l'Église se mit à s'occuper des affaires temporelles. Alors, Saint Augustin résolut ce paradoxe d'un point de vue théorique en y ajoutant l'idée d'une cité future où une communauté serait possible. Même dans la mort, la « nature » humaine se caractériserait par l' « *inter homines esse* », ou l' « être en compagnie des hommes », de sorte que l'immortalité de l'individu puisse embrasser la pluralité sociale. Comme il apparaît dans *De Civitate Dei Contra Paganos*[145], écrit à l'occasion du pillage de Rome par Alaric et les Goths, en l'an 410, « même la vie des saints est une vie en compagnie d'autres hommes »[146].

Selon Saint Augustin, le seul événement a été le Christ ; Saint Augustin étant le seul penseur chrétien à poser le problème de l'histoire, nous aurions pu avoir des raisons de douter de l'origine chrétienne d'une conception, telle que celle du progrès. Il fallait interpréter le sens de la chute de Rome, telle est l'explication de l'œuvre augustinienne. Augustin a chargé son disciple, Orose, d'écrire une « histoire du monde » qui n'est, pour lui, rien qu'un « inventaire des maux de ce monde ». Le but d'Arendt est de n'aborder le concept de progrès que plus tard, aux alentours de Copernic et de Descartes : le Christ, comme « pivot » d'un avant et d'un après, ne s'est pas encore établi comme « finalité » ; le passé, comme l'avenir, restent « infinis »[147]. Nous abandonnons provisoirement les considérations sur l'âme du premier philosophe chrétien. Si, d'une part, Arendt s'oppose à la lecture qu'en fait Löwith, les deux penseurs allemands sont plus proches en ce qui concerne le rôle non-politique, voire antipolitique, de la pensée d'Augustin. Nous lirons celle-ci en « non augustinien » d'ici peu[148].

---

[145] *De la Cité de Dieu contre les païens*. LÖWITH, *Histoire et salut*, op. cit., p.209.

[146] XIX, 5, cité par ARENDT, *La crise de la culture*, op. cit., p.99.

[147] La « conscience historique » serait née lors de la reformulation du calendrier à la fin du XVIII° siècle, qui a pris la naissance du Christ comme point de départ au nom d'une efficacité scientifique. Car les Juifs du Moyen-âge avaient déjà adopté une chronologie et Dionysus Exiguus, au VI° siècle, comptait le temps à partir du Christ – comme les Romains le faisaient à partir de la création de Rome ; on retrouve des modèles similaires en Orient (ARENDT, *La crise de la culture*, op. cit., p.89-92).

[148] On se bornera ici à quelques précisions sur la *Cité de Dieu* ; la théorie du temps augustinien, ainsi que certaines conclusions découlant des trois formes du présent, seront brièvement analysées d'ici peu. La transposition de la tripartition du temps au domaine de l'histoire veut y contribuer dans la mesure où les interrogations augustiniennes sur la nature du temps amèneraient à une sorte de récit à même de reconstruire l'historicité (RICŒUR, *Temps et récit III*, op. cit., p.10). En outre, nous sommes de l'avis que le temps entendu comme passage des corps est une théorie à même d'exorciser un grand nombre de

L'exposé de *La Cité de Dieu*, selon Löwith, a plutôt à voir avec « une interprétation dogmatique du rôle du christianisme dans le devenir du monde ». Le christianisme est de la sorte appliqué à l'histoire tout en en restant séparé : « pour Augustin, la tâche de l'Église n'est pas d'exposer le développement de la vérité chrétienne à travers les époques successives de l'histoire du monde, mais bien d'annoncer et de diffuser la vérité qui a été révélée et établie une fois pour toutes ». Peu lui importe le déroulement historique, incapable d'épuiser la révélation ; la « séquence » est celle du salut. C'est pourquoi « ce qu'Augustin réalise dans *La Cité de Dieu*, ce n'est pas l'inclusion de la théologie dans l'histoire, mais celle de la foi de la communauté originelle dans la doctrine de l'Église officielle ». Il serait donc possible de bâtir une « histoire universelle » comme « *procursus* unique et doté d'un sens, qui se déroule du début à la fin sans *millenium* intermédiaire », où l'histoire n'a de sens que par la « *paregrinatio* » des croyants « *in hoc soeculo* »[149]. Pour cette théologie – que ce soit celle d'Augustin et de son disciple Orose ou encore celle de Bossuet – l'histoire du salut n'a pas de commune mesure avec l'histoire profane : « le destin historique de la *civitas terrena* est, au fond, indifférent du point de vue, qui seul importe au chrétien, de la venue des Choses dernières »[150].

---

malentendus à propos des rythmes de l'histoire : le temps est en rapport avec le mouvement et il est irréductible à une essence. Plus encore, nous dirions qu'il « est » un rapport, notamment d'ordre social (même si un tel constat dépasse largement le cadre des analyses augustiniennes à proprement parler). Augustin se demande : « qu'est-ce en effet que le temps ? ». Si personne ne l'interroge, il le sait ; pourtant, s'il s'avère nécessaire d'en parler, il se tait (*Les Confessions*, livre XI, chapitre 14, partie 17, p.299 et 301 – in *Œuvres de Saint Augustin 14, Deuxième série : Dieu et son Œuvre, Les Confessions, Livres VIII-XIII*, texte de l'édition de M. Skutelle, traduction E. Tréhorel et G. Bouissou [pages 270-343 pour le livre XI], Perpignan, Études Augustiniennes, (1962), 1996). Du rapport tendu entre la *distentio animi* et l'*intentio* se dégage l'aporie de la mesure du temps. Ces questionnements amènent à l'impasse suivante : « comment le temps peut-il être, si le passé n'est plus, si le futur n'est pas encore et si le présent n'est pas toujours ? ». D'où découle la question de savoir comment mesurer ce qui n'est pas (RICŒUR, *Temps et récit III*, op. cit., p.21-3). Or, nous parlons de choses qui se passent dans un certain intervalle. Le langage mesure le temps, mais reste muet sur le comment (*Confessions*, op. cit., XI, 15, 18, p.301). Il faut que le temps soit présent : « car si [le présent] s'étend, il se divise en passé et futur ; mais le présent n'a aucun espace » (Ibidem, XI, 15, 20, p.305). Une autre difficulté s'y ajoute, puisque, le présent étant donc indivisible, il n'aurait pas d'espace. Mais cela est nié par l'expérience même : « c'est au moment où ils passent [les choses] que nous mesurons les temps, quand nous les mesurons en les percevant » ; ou, encore « au moment donc où le temps passe, il peut être perçu et mesuré » (Ibidem, XI, 16, 21, p.307).

149 LÖWITH, *Histoire et salut*, op. cit., p.207-9.

150 KERVÉGAN in LÖWITH, *Histoire et salut*, op. cit., p.12. Pour Binoche, cette inflation relève du positivisme : « de ce point de vue, le sécularisé (le théologique) s'accomplit dans la sécularisation qui l'achève, le conduit à sa vérité ». On peut en dégager tout de même un « sens chrétien-réactionnaire » dans la seule valorisation de ladite origine en détriment du résultat : « on présuppose alors que le sécularisé a fait l'objet d'une appropriation illégitime à

Derrida ne mâchera pas ses mots pour caractériser ce qui est propre à la critique marxiste et à une pensée qui se réclame de l'histoire. Il affirme que « l'ontologie » même du marxisme comporte une « eschatologie messianique ». Pourtant, « elle ne saurait être simplement classée parmi les idéologèmes ou les théologèmes dont elle appelle la critique ou la démystification ». Cette « trace en commun » avec la religion est « insuffisante » pour placer le marxisme dans le domaine théologique, pas plus que n'est suffisante une « déconstruction », quelle qu'elle soit. Car, finalement, une « épochè du contenu » est impossible. Ce qui en reste donc serait un messianisme « comme pensée de l'autre et de l'événement à venir », une « structure » « irréductible », même sous l'effet de la déconstruction[151]. L'argumentation de Binoche suit la même voie, puisqu'il serait plutôt question, écrit-il, de la « mobilisation d'un schème théologique par un discours qui ne l'est pas »[152].

Kervégan est de l'avis selon lequel la borne entre la philosophie moderne de l'histoire et la théologie de l'histoire tient à ceci près que la problématique de « l'immanence du sens au cours de l'histoire » remplace dans la modernité la « transcendance illustrée » d'Augustin. Si nous avons affaire à « l'histoire du monde » et donc à un esprit « objectif » et « fini » (à l'opposé de la religion, de l'art et de la philosophie, domaines de « l'absolu »), « la langue de l'histoire n'est pas la vraie langue de l'absolu » ; toute réduction de Hegel à Augustin (ou à cette lecture) ne fait que mélanger indistinctement « l'histoire profane » et le pur « salut »[153]. Le raisonnement de Hannah Arendt est tout à fait juste en ce sens. C'est une chose de voir dans le phénomène de la sécularisation « l'éclipse du monde transcendant » ; c'en est une toute autre de transformer des catégories théologiques en « normes immanentes » à la vie, coupées de n'importe quelle « expérience réelle ». Le vrai sens de la sécularisation réside en ce que la politique s'est séparée de la religion. Autrement, nous aurions toujours une pure subjectivité « jouant à jamais avec ses propres images », sans aucun rapport avec l'expérience[154]. Par ailleurs, Kracauer critique lui aussi Hans Blumenberg, pour qui le salut religieux a été tout à fait transposé au progrès :

---

laquelle doit succéder une restitution proportionnellement légitime. Toutefois, et paradoxalement, ce vol a été inconscient et le voleur ignore la valeur originelle de ce qu'il a volé, valeur qui se dégrade entre ses mains, valeur résiduelle et dérisoire ». Plus on s'approche de l'origine, plus on s'éloigne de sa dégradation. Cela permet d'opposer le christianisme (la foi) et la Grèce (la sagesse) au progressisme des philosophies de l'histoire (*La raison sans l'Histoire*, op. cit., p.352-7).

[151] DERRIDA, *Spectres de Marx*, op. cit., p.102.

[152] *La raison sans l'Histoire*, op. cit., p.362.

[153] KERVÉGAN in LÖWITH, *Histoire et salut*, op. cit., p.11-2.

[154] ARENDT, *La crise de la culture*, op. cit., p.94.

> « Si cette illusion se maintient, cela est dû aux fonctions supplémentaires que cette conception séculaire en est venue à assumer : on l'a chargée de satisfaire ces mêmes besoins humains qui trouvaient autrefois leur exutoire dans les prophéties messianiques »[155].

Nous faisons ici appel à l'histoire des idées telle que l'a proposée Koselleck ; nous avertissons d'ores et déjà le lecteur que le rapport entre le ciel et la terre y sont problématiques. À première vue, la doctrine des deux royaumes a l'air apologétique. Néanmoins, à la regarder de plus près, elle a permis à Koselleck de relativiser tous les événements terrestres par le biais des comparaisons. Cela est dû à son « expérience temporelle interne », à laquelle nous nous intéresserons ultérieurement. En tout cas, une certaine « liberté d'interprétation » y est acquise. Il est vrai que sa doctrine prêche que le seul événement est le Christ ; toutefois, il en découle que la vie, toute entière, est passible de répétition. En outre, les choses de la vie, prises en elles-mêmes, n'auraient pas de sens : il convient donc de les rapporter au « devenir théologique », au « jugement dernier », pour qu'elles deviennent uniques. Certes, Augustin s'est servi des modèles de « l'Âge du Monde »[156]. Cependant, ces représentations du début et de la fin reconfigurent le présent.

---

[155] KRACAUER, *L'Histoire*, op. cit., p.256. La tentative de Löwith d'échapper à l'historicisme retombe sur la « bienveillance » de la « cosmologie ancienne », dès lors qu'il défend que le monde existe sans l'homme – et non le contraire (Ibidem, p.274). L'inspiration de Löwith est résolument nietzschéenne. Il suffit de lire la deuxième « intempestive » : le « *memento vivere* » de la modernité n'aurait pas conquis son autonomie envers le « *memento mori* » du Moyen-âge. Derrière l'idée de la « décrépitude » de l'humanité, se cacherait la « conception théologique chrétienne héritée du Moyen-âge, l'idée de la fin imminente du monde, du Jugement qu'on attend dans la terreur ». Le présent de la modernité, « la dernière possible » parmi toutes les époques, attend le « Fils de l'Homme », selon Nietzsche. Le christianisme, ainsi, parle « par la bouche » de la culture historique, dans le seul et même but d'éviter tout devenir : la pensée mûre du jugement dernier cède la place à la « conviction sceptique » selon laquelle « il est toujours bon de savoir tout ce qui s'est passé parce qu'il est trop tard pour faire mieux » (LÖWITH, *Histoire et salut*, op. cit., p.144). Bref, nous ne serions pas sortis du Moyen-âge et la pensée historique s'érigerait comme une « théologie dissimulée » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles II* , op. cit., p.143-4).

[156] Augustin distingue six époques de l'histoire (les jours de la création et les âges de l'homme : première et seconde enfance, jeuneuse, âge mûr et vieillesse), comme le fera plus tard Saint Thomas d'Aquin : d'Adam au déluge, de Noé à Abraham, de celui-ci à David, David contre Babylone, début de la cinquième époque, jusqu'à la naissance du Christ. La dernière époque date de ce moment-là et s'étend jusqu'à son retour, à la fin du monde. Cependant, Augustin s'est gardé de « tout calcul apocalyptique » ; ce qui importe serait le « caractère éphémère du monde ». Également, la tradition biblique affirme que le commencement du monde est précis, étant donné qu'Augustin suit la chronologie d'Eusèbe : moins de 6000 ans de la création jusqu'à la prise de Rome par les Goths (LÖWITH, *Histoire et salut*, op. cit., p.212-3 et 203).

Nous avons, donc, une interprétation « transhistorique ». À l'époque d'Augustin, on vivait dans la dernière des périodes, c'est-à-dire après la naissance du Christ. Un horizon était bien là. Rien de neuf ne pouvait arriver, vu que le monde se trouvait sous la perspective du jugement dernier. Selon Koselleck, cette situation était doublement avantageuse pour Augustin : premièrement, d'un point de vue empirique, rien ne pouvait le bouleverser ou le surprendre ; deuxièmement, d'un point de vue théologique, les choses n'étaient qu' « inédites ». Si, au niveau individuel et existentiel, le temps se définissait à la manière d'une « expérience intérieure de soi-même comme création de Dieu », pour parler rapidement, l'horizon se profilait comme une « tension animique dirigée vers l'avenir ».

Cette interprétation privilégie, donc, l'idée de la non-séparation totale entre les deux « cités ». L'observation de « régularités » issues des circonstances pratiques au sein de la cité terrestre, rend le « mouvement historique » intelligible. La nature « extratemporelle » de ces règles n'empêche pas les comparaisons ni l' « élaboration de pronostics ». Des « motivations de longue durée » viennent au jour dès lors que la quête de la paix, son axiome (pour la bonne diffusion de l'Évangile), se voit élargie à la vie terrestre : le temps s'historicise dans des « structures d'action » qui ne sauraient garantir la réalisation de quoi que ce soit. Les interprétations théologiques d'Augustin ont pu concevoir des formes « toujours semblables » sans le secours des « prémisses théologiques », menant à l'évidence à « l'existence de conditionnelles temporelles ». Dans un langage « moderne », ne serait-ce que celui de Koselleck, Augustin a pu munir la « pensée chronologique » des catégories propres à la réflexion d'un « possible mouvement historique ». Son contenu se réfère toujours à des « constellations historiques » finies, et donc au temps – c'est-à-dire à ce qui passe et change. Ce faisant, « la reproduction de ces constellations est donnée comme probable, dès lors que cela s'effectue sous des circonstances comparables »[157].

La parousie n'est pas advenue et l'Église a dû s'établir dans le siècle et concilier le temps du salut et le temps profane : « Saint Augustin (…) nomme [l'eschatologie et la chronologie] le temps de la nature et le temps de la grâce ou du salut et pense qu'elles sont indissolublement entrelacées selon des voies impénétrables aux hommes »[158]. Comme nous avons pu le voir, l'opposition entre le chrétien et le temporel a eu une « cause » réelle, concrète, à savoir l'irruption des Goths dans Rome. Si l'Empire a vu son apogée sous le paganisme, le christianisme aurait contribué à sa ruine. Ayant établi un lien avec le paganisme et ayant associé son existence même à Rome, l'Église ne disposait pas d'une réponse à la hauteur de la question,

[157] KOSELLECK, *Futuro passado*, op. cit., p.127-30.
[158] KRACAUER, *L'Histoire*, op. cit., p.206.

c'est-à-dire de l'argument « *post hoc ergo proter hoc* »[159]. À ce moment là, Augustin avance sa théorie des « *civitates* », en espérant déculpabiliser le christianisme. *Primo*, le royaume du Christ ne s'identifierait pas à l'Empire ; *secundo*, la « paix » de Dieu est différente dans ces deux mondes – la transcendance du terrestre (même vers le salut) ne renvoie pas à une puissance arrêtée, satisfaite de soi.

L'écart entre les cités découle du constat que la communauté de ceux qui sont fidèles à la cité de Dieu est en pèlerinage et ne vit que dans l'espérance. En revanche, le royaume terrestre est basé sur la « possession »[160]. En effet, une lecture pratique se dégage d'autres rapports : « étant tous les deux insérés dans les lois hiérarchiques de l'ordre cosmique créé, ils forment un processus, dont le résultat, certain quoique temporellement incertain, mènera à la victoire de la *civitas dei* ». Le péché étant dans le monde, il est « temporalisé » et le principe du changement est effectif : « tous les méchants ne deviendront pas bons, mais personne ne peut devenir bon sans avoir au préalable été méchant ». Concrètement, même si Rome n'est que l' « articulation » d'un autre plan, sa chute préfigure un « sens rénovateur ». Il ne s'agit donc pas de seulement « déprécier le malheur », mais, plutôt, de « concevoir les deux royaumes de façon eschatologique – comme inégaux et contraires l'un à l'autre ».

Il convient tout de même de noter le fait qu'Augustin n'a pas poussé jusqu'au bout une telle « déterritorialisation »[161], dès lors que les deux cités

---

[159] Après cela, donc à cause de cela.

[160] KOSELLECK, *Futuro passado*, op. cit., p.211-2. De là, l'histoire est caractérisée par la lutte entre la foi et l'incroyance, entre la *civitas dei* et la *civitas terrena*, chacune ayant ses propriétés, telles que *vanitas* et *veritas*, la nature et le surnaturel. La première communauté a été fondée par Abel et pérégrine en ce monde ; la deuxième est l'œuvre de Caïn, le fratricide, qui grâce à son crime a fondé les divers royaumes de ce monde. Même si les descendants d'Abel habitent en ce monde, ils ne l'ont pas fondé. Pour Löwith, néanmoins, il n'y aurait pas de « coordination » possible entre ces sphères, vu que le *peregrinatio* n'a pour but que la « fin supra-mondaine » de l'Église (LÖWITH, *Histoire et salut*, op. cit., p.211).

[161] La question d'Augustin est obsédante : où sont les choses futures et passées ? Il y répond lui-même : « où qu'elles soient, quelles qu'elles soient, [elles] n'y sont que comme présentes » (*Confessions*, op. cit., XI, 18, 23, p.309). Ce qui revient à dire, d'une part, que le souvenir est une image du passé, où une empreinte a été gravée et a été fixée par l'esprit ; d'autre part, que l'attente s'érige en une image qui existe avant même l'événement : « en confiant à la mémoire le destin des choses passées et à l'attente celui des choses futures, on peut inclure mémoire et attente dans un présent élargi et dialectisé qui n'est aucun des termes précédemment rejetés : ni le passé, ni le futur, ni le présent ponctuel, ni même le passage du présent » (RICŒUR, *Temps et récit III*, op. cit., p.27). Finalement, Augustin arrive à sa tripartition du temps distinguant la mémoire, la vision et l'attente : « peut-être pourrait-on dire au sens propre : il y a trois temps, le présent du passé, le présent du présent, le présent du futur. Il y a en effet dans l'âme, d'une certaine façon, ces trois modes de temps, et je ne les vois pas ailleurs : le présent du passé, c'est la mémoire ; le présent du présent, c'est la vision ; le présent du futur, c'est l'attente ». La nouvelle aporie de la mesure s'impose : on mesure ce qui passe, mais on ne mesure pas ce qui n'est pas ; or, le présent est ce qui passe et qui

ne sont pas localisées. Du reste, l'opposition des deux royaumes, le divin et l'humain, s'est vue renouvelée parce qu'elle se trouve plongée dans la sphère pratique, quoiqu'elle se déroule sous une « hiérarchie ». La construction d'une cité juste continue d'être l'œuvre du péché, et tous les

---

pourtant n'a pas d'extension (*Confessions*, XI, 20-1, 27, p.313 et 315). La spécificité des temps est acquise lorsque la passivité de l'impression subie s'oppose à l' « activité d'un esprit tendu en des directions opposées, entre l'attente, la mémoire et l'attention ». Autrement dit, le présent passe et fait passer (RICŒUR, *Temps et récit III*, op. cit., p.37-8) ; seul le présent permet de mesurer le temps, mais il n'a pas d'espace puisqu'il passe (ALLIEZ, Éric, *Les Temps capitaux I – Récits de la conquête du temps*, Paris, Les Éditions du cerf, 1991, p.185 ; *Confessions*, op. cit., XI, 15, 18, p.303) – c'est-à-dire qu'il y a une opposition entre un présent ponctuel et un présent étendu : « voilà donc ce temps présent, le seul, trouvions-nous, qu'il faille appeler long : un jour à peine (…). Si l'on conçoit un élément du temps qui ne puisse plus être divisé en parcelles d'instants, si minimes soient-elles, c'est cela seulement qui peut s'appeler présent. Encore passe-t-il d'un vol si rapide du futur au passé qu'il n'a pas la moindre étendue de durée » - et, dès lors, même l'attribution de la longueur au futur est problématique car il passera et donc cessera d'être. (*Confessions*, op. cit., XI, 15, 20, p.305 et 307). Le présent qui se laisse diviser se laisse appréhender en tant qu'espacement (ALLIEZ, *Les Temps capitaux* I, op. cit., p.185) : « Où y-a-t-il donc un temps que nous puissions appeler long ? » (*Confessions*, op. cit., XI, 15, 20, p.305). Le mouvement subjectif de l'*extensio* distribue les « intensités » de la mémoire et de l'attente grâce à l'opposition entre la *distentio* et l'intention. Ce nouveau partage abandonne l'idée d'une succession de points et embrasse la « formule du présent vivant », où un continuum se différencie, lors de son passage, en futur, passé et présent. L'espacement du triple présent correspond à une extériorisation, où le temps n'est plus dans l'âme, mais de l'âme (ALLIEZ, *Les Temps capitaux* I, op. cit., p.185-7). D'après Ricœur, le temps qui passe est aussi bien la multiplicité du présent que le déchirement existentiel (*Temps et récit III*, op. cit., p.34-5). Il n'est pas question, chez Augustin, de Platon et de la cosmologie : « pourquoi, en effet, ne serait-ce pas plutôt les mouvements de tous les corps qui sont le temps ? »), ni d'Aristote et de la physique et non plus de Plotin et de l'antithèse métaphysique (*Confessions*, op. cit., XI, 23-4, 26, 29, 31, 33, p.319, 323, 325, 327 et 329) – l'identification du temps au mouvement du ciel, l'assimilation au mouvement et la dépendance par rapport à lui ou finalement le renversement du rapport au mouvement (ALLIEZ, *Les Temps capitaux* I, op. cit., p.188). La position d'Augustin n'est pas simple à repérer : d'après Ricœur, l'hypothèse psychologique (âme) et l'hypothèse cosmologique (monde) s'occultent et s'impliquent l'une l'autre – en outre, on passe d'une perspective à l'autre par sauts ; l'auteur ajoute (*Temps et récit III*, op. cit., p.35 et 352) que si le temps a été créé en même temps que les choses, la cosmologie est de retour. La fusion de l'infini à la volonté inaugure le sujet moderne – l'âme qui veut être son propre principe. Chez Augustin il y a une différence ontologique entre créateur et créature. Alliez en dégage une « dynamique de la transcendance et de la scission », donnant de l'autonomie à la vie terrestre. Ainsi, on tombe dans le temps de la disjonction : ni l'homme-divin classique, ni l'homme du compromis, Juif, qui attend, mais la tension moderne (ALLIEZ, *Les Temps capitaux* I, op. cit., p.190, 129, 134, 136 et 154). Finalement, en commentant la compréhension du temps comme un rapport de durées entre les mouvements, Bensaïd est de l'avis que Walter Benjamin aurait été un disciple d'Augustin, car il aurait fondé la temporalité de sa pensée à partir du présent. Le présent du passé, le présent du présent et le présent du futur : « tout le passé renaît dans le présent, en devenant présent. Tout le présent s'évanouit dans le futur, en devenant présent ». Cette « dialectique du temps historique » fait que « le présent du passé » correspond au « présent du futur » (*Marx o intempestivo*, op. cit., p.131).

êtres sont en lutte perpétuelle – sauf lors de la rencontre entre les « bons » - et même les croyants ne sont pas à l'abri du démon. Malgré cette échelle de gradation, « le cosmos tout entier est traversé par une fissure » due à la confrontation entre les deux cités. La vie a lieu justement dans une « *civitas mixta* », où seul Dieu peut l'emporter – mais cela reste un secret jusqu'à la fin[162].

[162]Par ailleurs, ces arguments auraient justifié, par exemple, les croisades, dans le sens où l'on ne donnait pas de légitimité aux païens (KOSELLECK, *Futuro passado*, op. cit., p.212-5).

LE COLLECTIF SINGULIER

La chrétienté a été, jusqu'au XVI° siècle, une « histoire d'attentes », notamment celle de l'attente de la fin des temps – laquelle a été continuellement repoussée en avant. La Réforme ne le dément pas : elle était porteuse des « signes » d'une telle fin. Souvenons-nous des prédictions de Luther, à caractère immédiat, dans ce sens. Ce dernier témoignait de l'accélération du temps (la compression d'un siècle en une décennie), ce grâce à quoi Dieu pourrait épargner les humains. Cela fut ressenti par Robespierre et les révolutionnaires, mais c'était l'homme rationnel qui était en charge de ce phénomène. Koselleck propose que nous suivions cette « transformation de la structurelle temporelle » à l'aide du « fils conducteur de la vision du futur ».

L'Église avait pour principe de maintenir sous contrôle les « visionnaires »[163]. Son existence établie sous forme d'unité ne pouvait pas être mise à l'épreuve de visions du futur non autorisées ; on s'assurait donc ainsi l'ordre jusqu'au jour du jugement dernier, à l'abri des « hérésies ». Il n'est pas exagéré que de dire que le futur du monde coïncidait avec celui de l'Église en tant qu'institution. Cette attente a fait que l'institution a pu se stabiliser face à la fin du monde et à la venue du Christ. L' « *eschaton,* » resté inconnu, était bel et bien un facteur d'intégration. En revanche, son application à des cas concrets pourrait bouleverser l'ordre : « la fin du monde n'est un facteur d'intégration que quand elle reste non déterminée, du point de vue aussi bien historique que politique ». De toute façon, la dimension du futur a été intégrée au temps. Contrairement à la thèse assez répandue selon laquelle il s'ensuit un développement linéaire, les conflits réels d'antan montrent que ce sens/sentiment de la fin ne pouvait être vécu que si tout restait « en suspension ». L'historiographie médiévale était « additive », c'est-à-dire que ses périodisations ne désignaient pas un temps « nouveau ». Le temps chroniqueur se présentait comme « neutre » et n'évoquait aucune « détermination formelle universelle des événements possibles ». Cette expérience du temps n'était que « statique ».

L'accord de paix religieuse d'Augsbourg (1555) a marqué l'émergence du politique comme principe d'organisation de l'État. L'ancienne hiérarchie en a été affectée. Malgré la guerre, la fin, assez concrète, du monde se dérobait. L'astrologie, dont l'apogée date de la Renaissance, a joué un rôle important, avant l'essor des sciences naturelles : ses prévisions de la fin s'éloignaient de plus en plus de la vision présente. En conséquence, le Saint

---

[163] « Selon une décision du Concile du Latran (1512-1517), il fallait avoir une autorisation de l'Église pour l'annonce de visions du futur » (KOSELLECK, *Futuro passado,* op. cit., p.24-6).

Empire Romain Germanique a perdu sa « fonction eschatologique ». Il était alors plus évident que la paix, surtout à partir du traité de Westphalie (1648), dépendait du système européen naissant des États. La « découverte », entre guillemets, du « Nouveau monde » a bien sûr contribué à la formation d'une temporalité dépassant le présent exemplaire et où l'on rencontrait le nouveau à travers toute une « période »[164]. Ce changement du concept de temps est lié à une nouvelle perspective spatiale. L'exploration du globe fait que les Européens reconnaissent dans les nouveaux peuples l'enfance de l'humanité ; le sentiment d'accélération commence lors de l'élargissement planétaire du champ de vision. Dans la perspective d'une histoire universelle, le passé se tait au bénéfice des nouveautés qui surgissent[165]. En ce qui concerne le domaine de l'histoire, Jean Bodin aurait contribué aux formulations théoriques qui séparaient l'histoire sacrée de l'histoire humaine et de l'histoire naturelle : « il a transformé la question de la fin des temps en un problème de calcul astronomique et mathématique ». La « fin » s'inscrivait dans le cosmos et l'eschatologie s'alliait à l'histoire naturelle. Il en découle que l'histoire humaine s'inscrit dans le domaine de l'intelligence, alors que la paix reste l'affaire de l'État absolutiste. À ce point-là de l'histoire, c'est justement celui-ci qui a le « monopole de la manipulation du futur »[166].

Seule l'époque moderne s'est pensée comme époque ; d'après Hans Blumenberg, il s'agit de la suspension d'un mouvement, d'une parenthèse, ou d'une « supériorité des circonstances sur les actes et des configurations sur les figures »[167]. C'est l'observateur, et non l'histoire elle-même, qui « marque l'arrêt », comme le dit Bensaïd, en nette opposition aux théories des promenades oisives[168]. Pour nuancer ce propos, nous dirions que l'homme fait l'histoire, mais non les époques, d'où le caractère nécessairement rétrospectif de la datation historique. Cette « longue séquence » appelée « modernité » est pleine de « césures », « scandée d'événements »[169]. Et chaque événement exige des remaniements. Nos repères pour ce nouveau dialogue avec Koselleck seront ces quelques

---

[164] Ibidem, p. 275-6, 28 et 278-80.

[165] BENSAÏD, *Le pari mélancolique*, op. cit., p.260.

[166] KOSELLECK, *Futuro passado*, op. cit., p.31.

[167] Nous nous souvenons du mot d'ordre « positif » d'Althusser : « la connaissance de l'histoire n'est pas plus historique que la connaissance du sucre n'est sucrée » (ALTHUSSER, Louis, *Machiavel et nous*, in *Écrits philosophiques et politiques 2*, Paris, Stock/ IMEC, 1995, p. 55).

[168] Cela inclut aussi Ricœur, lorsqu'il dit qu'il est impossible d'être à la fois agent et observateur. Cependant, à partir du moment où il fait appel à Proust dans la conclusion de son livre, le génie proustien est exalté justement pour son « vœu » de réunir le lecteur et l'écrivain … (*Temps et récit III*, p.334 et 355).

[169] BLUMENBERG, Hans, *La légitimité des Temps modernes*, Paris, Gallimard, 1999, p.523, 533 et 542 ; cité par BENSAÏD, *Éloge de la politique profane*, op. cit., p.13-4.

considérations de Bensaïd et d'autres réunissant la mesure à la fois intellectuelle et pratique de ce qui était en train de venir au monde.

L'émergence des États-nations, comme nous l'avons dit, suite au traité de Westphalie, est contemporaine de l'essor des sciences : « le probable devint calculable »[170]. Mais il n'y a pas eu que cela : « l'abstraction horlogère et l'abstraction monétaire vont dorénavant ensemble ». Alors le temps, à la fois vidé de la multiplicité des expériences (et ainsi devenu une unité chronologique mesurable), n'est plus celui ni de la tradition ni de la religion, mais celui de la « mesure marchande »[171]. Le parallélisme des rythmes y ajoute le fait que le pouvoir s'exerce désormais de plus en plus par le calcul, et non plus par la sagesse : surviennent alors la mathématisation du social et la formulation de règles démographiques issues de l'observation de la vie sociale comme un objet scientifique dans lequel on peut observer des régularités.

Ce « savoir de soi de l'État », le calcul, engendre l'ordre administratif et annonce déjà la quantification du travail et la loi de la valeur. Dieu régissait le monde par des lois immuables, ce qui a orienté la raison classique. Cela se constate par exemple dans les lois du discours et l'éloge de la méthode[172]. Hobbes, par ailleurs, critiquait les métaphores[173]. L'incidence de ces pratiques et de leurs modèles est assez démocratique, nous les retrouvons un peu partout : « commutative ou distributive, la justice se plie elle aussi au calcul des proportions, arithmétiques ou géométriques, des délits et des peines »[174]. Autrement dit, savoir et pouvoir s'associent. L' « art de gouverner » est débloqué par le calcul des hommes. Le rapport entre population et richesse commande la fiscalité et l'approvisionnement, ce qui donnera naissance à l'économie politique : « somme de sujets économiques autonomes, la population devient l'objet d'une 'technologie de pouvoir' que complétera la 'sécurité du territoire' »[175]. Hobbes a remarqué le passage de la « multitude » au « peuple »[176]. Un peu plus tard, son célèbre adversaire Rousseau n'a eu de cesse de noter qu' « habiter le territoire, c'est se

---

[170] BENSAÏD, *Éloge de la politique profane*, op. cit., p.15.
[171] BENSAÏD, *Marx o ntempestivo*, op. cit., p.111-2.
[172] BENSAÏD, *Éloge de la politique profane*, op. cit., p.16-7.
[173] HOBBES, Thomas, *Léviathan*, traduction Gérard Mairet, Paris, Gallimard/Folio, 2000, p.117, cité par BENSAÏD, *Éloge de la politique profane*, op. cit., p.17. Hobbes limite le « privilège » de la raison et sa capacité à concevoir des objets ou à élaborer des théorèmes, par l' « absurdité ».
[174] BENSAÏD, *Éloge de la politique profane*, op. cit., p.17.
[175] FOUCAULT, Michel, « Sécurité, territoire, populations,» in *Cours au Collège de France, 1977-78*, Paris, Gallimard/Seuil, 2004, p.373 ; cité par BENSAÏD, *Éloge de la politique profane*, op. cit., p.17.
[176] HOBBES, *Le Citoyen*, Paris, Garnier-Flammarion, 1982, p.223 ; cité par BENSAÏD, *Éloge de la politique profane*, op. cit., p.20.

soumettre à la souveraineté »[177]. Voilà pourquoi le siècle de la lumière prépare le siècle des Lumières : la lumière est la « métaphore absolue » dans les tableaux de Vélasquez et Rembrandt, aussi bien que l'idée du progrès allant inéluctablement de soi, dans une seule direction. Le « paradoxe de la modernité » est bien là. La « société civile » naissante prend ses distances vis-à-vis de l'État, mais son sort a été de s'immiscer dans « une société de marché généralisé soumise aux forces centrifuges de la concurrence », dont le pouvoir s'est érigé sous la forme d'un « souverain unique et centralisé »[178].

La « fin » caractéristique de ce type de société, pour revenir à Koselleck, est d'une toute autre nature : elle a le « futur » comme fin. Le passé est vu comme un « Moyen-âge ». Quand bien même la « triade », Antiquité, Moyen-âge et Age-moderne, était déjà disponible dès l'humanisme de la Renaissance, l'homme était conscient du fait de se trouver dans un autre régime d'expérience : « l'expression 'temps modernes' – ou histoire nouvelle – porte avec soi un lest de conséquences, résultantes de la création du concept de Moyen-âge », renfermé après coup sur soi-même. Attenante

[177] Bensaïd (*Éloge de la politique profane*, op. cit., p.19) mentionne ce passage de Rousseau : « par quelque côté qu'on remonte au principe, on arrive toujours à la même conclusion : Savoir, que le pacte social établit entre les citoyens une telle égalité de droit qu'ils s'engagent tous sous les mêmes conditions, et doivent joüir tous des mêmes avantages. Ainsi par la nature du pacte, tout acte de souveraineté, (…) tout acte authentique de volonté générale, oblige ou favorise également tous les Citoyens, de sorte que le souverain connoit seulement le corps de la nation, et ne distingue aucun de ceux qui la composent. Qu'est-ce donc proprement qu'un acte de souveraineté ? Ce n'est pas un ordre du supérieur à l'intérieur, ni un commandement du maître à l'esclave ; mais une convention du corps de l'État avec chacun de ses membres ; convention légitime, parce qu'elle a pour base le contrat social, équitable, parce qu'elle est volontaire et générale, utile, parce qu'elle ne peut avoir d'autre objet que le bien de tous, et solide, parce qu'elle a pour garants la force publique, et le pouvoir suprême » (*Du contract social ou essai sur la forme de la République*, in *Œuvres III*, Paris, Gallimard/Pléiade, (1964), 1979, p.307-8). Dans le *Contrat* sur le *droit politique*, il est dit que chaque membre de la société doit aliéner (ses droits) pour en faire partie (*Du contract social ou principes du droit politique*, in *Œuvres III*, Paris, Gallimard/Pléiade, (1964), 1979, p.360). Nous y ajoutons volontiers ces autres lignes, où Rousseau met en rapport strict l'égalité et la régulation par les lois, sans pour autant tomber dans un utopisme facile : « à l'égard de l'égalité il ne faut pas entendre par ce mot (a) que les dégrés de puissance et de richesse soient exactement les mêmes, mais que, quant à la puissance, elle soit au dessous de toute violence et ne s'exerce jamais qu'en vertu du rang et des loix, et quand à la richesse, que nul Citoyen ne soit assés opulent pour en pouvoir acheter un autre, et nul assés pauvre pour être contraint de se vendre. Ce qui suppose, du côté des Grands, modération de biens et de crédit, et du côté des petits, modération d'avarice et de convoitise. Cette égalité (…) est une chimère de spéculation qui ne peut exister dans la pratique. Mais quoi ? parce que l'effet est inévitable, s'ensuit-il qu'il ne faille pas au moins le régler ? C'est parce que la force des choses tend toujours à détruire l'égalité que la force de la législation doit toujours tendre à la maintenir (b) » (*Du contract social ou essai sur la forme de la République*, op. cit., p.332).

[178] BENSAÏD, *Éloge de la politique profane*, op. cit., p.18 et 21-2.

au déplacement du monopole du temps, se trouve la question des « brouillons du devenir », divisés, d'après Koselleck, entre le « pronostic rationnel » et la « philosophie de l'histoire ». Celui-là s'occupe du « difficile art du calcul politique » ; celle-ci inaugure la pensée du « progrès » - tous deux s'opposent en fin de compte aux prophéties religieuses, détachées de l'expérience[179]. Finalement, avec la modernité, la sécularisation des attentes eschatologiques a créé un « deuil de l'au-delà », qui s'est mué en « l'espérance sécularisée d'une irruption rédemptrice »[180].

L'événement souligné par Jacques Le Goff, dans *Pour un autre Moyen-âge*, est la représentation du temps :

> « Le conflit du temps de l'Église et du temps des marchandises s'affirme (…) au cœur du Moyen-âge, comme un des événements majeurs de l'histoire mentale de ces siècles, où s'élabore l'idéologie du monde moderne, sous la pression du glissement des structures et des pratiques économiques »[181].

La conscience de « l'ébranlement mental et spirituel » alors ressenti accompagne la création et la multiplication des horloges, employées afin de remplacer la mesure de la journée de travail rural et celle des rites canoniques rythmés par la monotone sonnerie des cloches[182]. Norbert Elias émet également l'hypothèse que le temps physique dérive du temps social, celui-ci étant « un réseau complexe de relations ». Par exemple, l'État, lors de la réforme grégorienne du calendrier de 1582, synchronise les temps locaux en un temps universel, afin d'établir une référence commune pour les impôts et les contrats[183].

En comparant les sociétés dites « sans histoire », ou plutôt « stagnant » sous une histoire répétitive, et les sociétés « historiques », Claude Lefort écrit que l'activité dépourvue de portée économique ne sépare pas complètement l'homme de ce qu'il accomplit. Ce n'est que quand « l'activité se fait travail » qu'il est possible de lui assigner une signification fixe, où la fin n'est présente que comme une « tendance » : ce genre d'activité procure une objectivité là où le « résultat » se « détourne d'un débat centré sur le rapport de l'homme à l'homme, pour faire surgir une finalité qui n'était pas donnée avec leur simple coexistence ». Autrement dit,

---

179 KOSELLECK, *Futuro passado*, op. cit., p.31, 271, 31 et 35.
180 BENSAÏD, *Éloge de la politique profane*, op. cit., p.46.
181 LE GOFF, Jacques, *Pour un autre Moyen-âge*, Paris, Gallimard, 1977, p.48 ; cité par RICŒUR, *Temps et récit I*, op. cit.,156.
182 RICŒUR, *Temps et récit I*, op. cit., p.156.
183 *Du temps*, traduction Michèle Hulin, Paris, Fayard, 1996, cité par BENSAÏD, *Le pari mélancolique*, op. cit., p.61.

le travail a ceci de spécifique qu'il pose – ce qu'ensuite il présupposera – un « détour » qui consiste à en une mise à l'écart d'autrui, permettant une « relation neutre » entre les sujets et la réalité qu'ils ont bâtie et, finalement, l'accomplissement de quelque chose de neuf :

> « c'est par une révolution dans l'historicité que les hommes découvrent dans le fait de produire un principe de productivité, se dégagent de cet investissement par autrui qui était leur situation primitive et inaugurent une histoire proprement dite ».

En outre, les commentaires de Lefort sur les modes précapitalistes de production l'amènent à penser que les « figures de la division sociale » (homme libre/esclave, patricien/plébéien ...) « ne s'ordonnent pas en raison d'une séparation progressive de l'humanité avec les conditions non organiques de son existence ». Selon lui, la « désagrégation » des rapports sociaux serait une toute autre chose que la « séparation » de l'homme et de la nature. Une telle « scission » libère une « histoire cumulative » ou « instaure un principe d'auto-transformation du social »[184].

La « vielle métaphysique », comme le dit Bensaïd, conforme la dualité espace-temps aux limites étanches de « l'objectivité immeuble » et de « l'éternité mathématique ». Mais sa nature étant la mouvance, « le temps ne prend pas de place » : « le passé n'est déjà plus. L'avenir n'est pas encore ». Dans une note de bas de page, Bensaïd justifie la perception d'ensemble du temps et du mouvement. Le mouvement étant le « flux du langage », le vécu ne saurait se débarrasser du verbe : nous parlons dans le temps et dans le temps (vécu) du parler – la temporalité vient à jour justement quand nous parlons dans le temps et avec le temps. En outre, la sécularisation du temps, guidée par le seul modèle de la science moderne, a cru maîtriser les « tourments existentiels » de la fuite du temps.

Depuis la Renaissance, le temps social légifère sur le temps solaire : « les signes complices du calendrier et l'inégalité des heures des saisons s'effacent dans l'indifférente divisibilité des heures toutes pareilles »[185]. C'est-à-dire qu'il faut en finir avec l'illusion d'un « temps autonome dont nous subirions la puissance ». Car le temps n'est pas un « personnage ». Bensaïd est de l'avis que le temps découle d'un rapport physique entre les choses, comme sa mesure (le déroulement de la vie matérielle, exposée au hasard et aux répétitions), d'où la constatation de ce qu'il s'agit d'un « flux temporel uniforme » issu d'une « opération d'abstraction du temps social à travers l'échange marchand généralisé ». Marx semble avoir été novateur, dans la mesure où il analyse le temps en tant que « rapport social » - cette

---

[184] *Les formes de l'histoire*, op. cit., p.75-7 et 352.
[185] BENSAÏD, *Marx o intempestivo*, op. cit., p.111.

perspective « a longtemps fait figure de parent pauvre » parmi les philosophes[186].

Avant de nous pencher, quoique brièvement, sur les pensées desdits « philosophes de l'histoire », il nous semble maintenant opportun de développer ce que nous venons d'annoncer : le passage de l' « histoire » à la « *Geschichte* »[187].

La suprématie du deuxième terme sur le premier s'est affirmée au fil des déplacements subis par l'expérience en tant que « *topos* », pour paraphraser Koselleck. Ce qui peut rendre compte de ces processus est ce que cet auteur désigne comme une « histoire de concepts » : en effet, nous pouvons écrire l'histoire du *topos*. Le mot français « histoire », utilisé en terres germaniques, cède la place à l'allemand « *Geschichte* » ; cette consolidation a eu lieu vers 1750. De nos jours, toujours selon Koselleck, les termes sont interchangeables. La prédominance du premier terme d' « histoire » se concentrait sur le « récit » et le rapport à quelque chose de passé. Originairement, l'autre terme en jeu, l'Histoire, remettait en cause « l'événement en soi-même » (sa nouveauté lui interdisait de se prêter à l'exemplarité) ; ou, encore, il était question « d'une série d'actions commises ou subies ». Il convient de noter que le nouveau lexique met plutôt l'accent sur l'événement que sur le récit[188]. Toutes les actions devraient désormais « converger ». La formule de Droysen, au XIX° siècle, en est un exemple : l'Histoire n'est que sa propre connaissance[189]. Une fois son « autonomie » acquise par le biais d'une expérience partageable, cette autre forme de l'histoire est désormais « disponible ».

« L'événement unique » ou le « complexe d'événements » n'est pas capable d'engendrer un « récit exemplaire » apte à la répétition ; nous n'appréhendons plus l'histoire à partir de ce que l'on nous dit. La conception d'une « histoire en soi », sans un sujet ou un objet qui lui soit complémentaire entre en scène, avant Hegel. L'histoire comme sujet a balisé le champ de l'expérience à partir de la Révolution française. Koselleck compare le « travail de l'histoire » à la négativité hégélienne dominant les hommes par « la fragmentation de leur identité naturelle ». La première acceptation de « *Geschichte* », au singulier, date de 1775, avec Adelung.

---

[186] BENSAÏD, *Le pari mélancolique*, op. cit., p.61.

[187] Ou, pour nous, l' « Histoire », avec un grand « h ».

[188] Il s'agit déjà là d'une gigantesque différence de traitement théorique par rapport aux doctrines contemporaines si marquées par la prépondérance de l'événement, voire par l'exclusion de l'histoire, dans leurs postulats. Car, *primo*, l'histoire est du domaine de l'objectif ; *secundo*, une approche non idéaliste de l'histoire suppose que l'événement y soit inscrit et se place donc au-delà du seul processus de subjectivation. Toutefois, à ce moment de notre exposé, et encore plus avant, au fil de notre démarche chronologique, son sens se révélera, peut-être, mécaniste. Nous y reviendrons.

[189] Ce passage renvoie à l'idéalisme allemand et à sa « théodicée ».

Voilà le « collectif singulier ». Ce collectif perce au jour « l'interdépendance des événements et l'intersubjectivité des démarches des actions » ; les « unités séparées » sont mises en « système ». Les sujets ne peuvent être étudiés que dans leurs rapports à l'histoire, « dans la réflexion sur le processus », ce qui ne les détermine pas complètement. De l'ordre providentiel, nous passons aux ambiguïtés de la « planification humaine », dans un progrès à la fois fini et infini. La métaphore du « miroir », tantôt comme impartialité, tantôt comme exemple, perd de sa force quand bien même l'histoire se caractérise par « le mouvement réflexif sur ses présupposés d'action et de connaissance ». Face à une « histoire unique », le passé doit forcement différer du présent et du futur. Le temps cesse d'être la « forme neutre » remplie par les divers récits : « l'histoire passe, donc, à se réaliser non seulement dans le temps, mais à travers le temps ». Chaque siècle se voit comme une « unité cohérente et chargée de sens » ne se prêtant pas à un simple assemblage diachronique.

Dès lors, paradoxalement, les limites usuelles entre l'histoire et la poétique ont été revues car la position de l'unité de l'histoire en soi revendiquait « l'unité épique » du récit historique. Le passé vient dorénavant à la conscience grâce à une mise à jour rationnelle susceptible de lui donner des explications, des motifs, bref, des causes. C'est à cela que devraient obéir les « séquences chronologiques », toujours sous l'impératif d'extraire « l'ordre interne » du passé. Une telle « exigence de vérité » a été partagée par l'histoire avec les romans et nouvelles, dont les sous-titres portaient le sceau « histoire véritable ». Les divergences des particularités ne convergeraient que sous la lumière d'une totalité épique, comme l'attesta Niebuhr.

On remarque une autre conséquence de ce changement de la conception de l'histoire, puisque le collectif singulier manifestait « un plan, occulte ou manifeste », c'est-à-dire ce de quoi l'homme se croyait responsable et vis-à-vis de quoi il légitimait son action. Les aspirations transformatrices se sont, elles-aussi, singularisées : des « libertés » à « la Liberté », des « justices » à « la Justice », et ainsi de suite. En outre, le rapport humain à l'histoire n'est plus immédiat. Premièrement, l'ère des nouveautés abolit le passé ; deuxièmement, le plan de l'histoire susmentionné ne se révèle qu'après coup : « c'est le futur du temps historique, et non pas son passé, qui rend dissemblant ce qui est semblable ». L'expérience, qui régente ce qui forma le « progrès », correspond à l'accélération ou au retardement du temps – la seule façon de « différencier le temps en soi ». Le but de l'accélération, qui était le « Jugement dernier », s'est déplacé vers « l'espérance » lors de la Révolution. Si les altérations ne sont que « véhémentes », la réaction de l'historicisme a favorisé le sens inverse – « se mettre dans un rapport indirect

avec l'histoire ». L'expérience qui y est vécue est celle de la « rupture » et de la « transition » vers on ne sait où[190].

Chez Foucault, tout se processus ne se consolide que grâce aux positivités empiriques du XIX° siècle. Les choses, ayant reçu une « historicité propre », se déploient dans une autre chronologie. La nature reste muette sur la fin du monde, « elle ne parle plus que d'un temps naturel » ; les « richesses » ne se rapportent plus à l'abondance promise d'un « âge d'or » quelconque, « elles ne parlent plus que des conditions de la production qui se modifient dans l'Histoire ». Cette histoire serait à part entière ambigüe : elle est constituée par la « superposition des histoires des êtres » ; elle lui est extérieure ; elle serait une « sorte de modulation commune aux changements ». Autrement dit, l'homme « est soumis à leurs purs événements ». D'autre part, ce rapport s'inverse, puisque c'est l'homme qui parle, travaille et consomme. Or, « il a droit lui aussi à un devenir tout aussi positif que celui des êtres et des choses, non moins autonome ». Il aurait alors sa propre historicité : il s'adapte, crée des institutions, utilise des techniques, décide et régule les lois économiques dont il prend conscience. Si l'être de l'homme a « autour de lui » de l'histoire, il n'en est pas moins vrai de dire que la vie humaine trace sa propre histoire, « la dispersion radicale qui fonde toutes les autres ». Le souci du XIX° siècle aurait été celui de libérer le temps en fomentant une histoire pour chaque chose : l'homme se voit nu, exposé à l'événement. De là, viennent la recherche et la production effrénées de lois. Sujet et objet sont aux prises dans une détermination réciproque, mais avec ceci qu'ils sont tous deux soumis à une érosion qui les éloigne, dans laquelle la positivité est enracinée : la finitude. C'est pourquoi l'histoire joue le rôle d'une « finitude sans infini », qui donc n'a jamais cessé de finir, « qui est toujours en retrait par rapport à elle-même, à qui il reste encore quelque chose à penser dans l'instant même où elle pense, à qui il reste toujours du temps pour penser de nouveau ce qu'elle a pensé »[191].

[190] KOSELLECK, *Futuro passado*, op. cit., p.236, 46-53, 130-2, 165, 175, 282-3, 48-52, 55-6, 58-9 et 294.
[191] FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses* , Paris, Gallimard/ Tel, (1966), 2008, p.380 et suivantes.

MACHIAVEL, UN STRATÈGE

La contribution apportée par Machiavel peut être qualifiée de « stratégique », si l'on décèle ce qui l'a rendue possible. Cela fait, nous serons alors en position de mieux en saisir la part d'actualité.

Le jeune Marx, en 1842, le rangeait parmi ceux dont les « yeux » se portaient d'une façon « humaine » sur l'État : ses efforts pour percer à jour les lois de ce dernier provenaient de la « raison » et de « l'expérience », et non plus de la « théologie »[192]. C'est en ce sens que Horkheimer reprend Machiavel, c'est-à-dire comme une pensée ancrée sur « la société bourgeoise en train de se libérer des entraves du système féodal » - où les désirs, nécessités et contradictions déterminées de cette société s'entremêlaient. C'est pourquoi, selon le Francfortois, les réflexions sur l'histoire se partagent entre idéologie, utopie et agencement politique – car elles relèvent toujours des « attitudes de groupes sociaux ».

« C'est à l'époque de la Renaissance que sont jetées les bases des sciences et physiques contemporaines ». Quelques règles étant établies, la domination de la nature, saisie dans sa régularité, peut s'élargir. On s'interroge à partir de l'observation sensible, l'interprétation de la Révélation étant épuisée. D'emblée, il nous semble que la voie choisie par Horkheimer est strictement scientifique, ce qui peut limiter son analyse. Car, en fait, si l'on n'a affaire qu'à l'application d'une règle, il s'avérera généralement

---

[192] Voir « l'éditorial du numéro 179 de la 'Gazette de Cologne' ». Dans une mouvance théorique proche de celle de sa *Thèse*, Marx polémique avec l'éditorialiste de la *Gazette de Cologne* au sujet de la liberté de la presse et du rôle de la religion dans la société : « l'éditorial croit à l'inspiration scientifique de la censure », puisque, d'après son opposant, les journaux ne seraient pas adéquats aux discussions politiques et philosophiques. Dans ce sens, il reprend une idée de 1841, selon laquelle le déclin des États de l'Antiquité n'est pas tributaire de celui de leurs religions – tout au contraire. L'État est déduit du « tout » et non de la religion – et la philosophie ne fait que poursuivre les voies d'Héraclite et d'Aristote : « vous ne polémiquez donc pas contre la raison de la philosophie moderne, vous polémiquez contre la philosophie toujours neuve de la raison ». Il en découle que l'un des buts de l'exposé de Marx est de garantir une sphère d'action propre à la « science », c'est-à-dire, exempte de l'influence de la théologie légitimatrice de l'État : « le christianisme exclut la possibilité de 'toute nouvelle décadence', mais la police doit veiller à ce que les journalistes philosophiques ne provoquent point cette décadence et y veiller avec la plus grande rigueur ». Selon Marx, cet État est composé par un « troupeau d'adultes destinés à recevoir leur éducation d'en haut » - éducation qui, quant à elle, se résume à la « mise en tutelle ». La philosophie, en sa qualité de « sagesse de ce monde » ne peut manquer de s'occuper de l'État, ce qui n'est pas censé intéresser « la sagesse de l'autre monde » ou la religion. On peut noter la présence du contexte jeune-hégélien, puisque, d'après Marx, d'un côté la religion est cernée comme l' « esprit universel » et de l'autre, la « religion positive » est définie par ses institutions. Si l'on pousse le raisonnement jusqu'au bout, écrit Marx, un tel esprit n'est pas celui du christianisme, mais celui de l' « humanité » (*Sur la religion*, traduction Badia, Page et Bottigelli, Paris, Éditions sociales, 1960, p.39, 21-2, 40, 39, 25-8, 35-7).

assez difficile d'en sortir, la seule option étant un exercice dans lequel « on peut à loisir faire ressortir les différences individuelles propres à chaque cas particulier et souligner tant la possibilité d'influences contraires que la variabilité des conditions ». De plus, l'idée de « l'uniformité » ne se démontre pas, « c'est une hypothèse projetée sur le futur » - ce que le positivisme veut reproduire en n'importe quel point du temps à partir de l'induction. Or, pour cela, nous devons déjà supposer d'entrée de jeu la validité de ce qui reste à démontrer et il nous faut forcément croire que « le futur correspondra au passé ». Cependant, nous estimons que « l'héritage » machiavélien se trouve ailleurs : la combinaison des ressemblances n'était-elle pas rendue justement possible par la qualité des médiations présentes à un moment historique donné ? Jouait-elle un rôle politique ? D'autant plus que de telles ressemblances auraient pris le relais de la mystification répandue de l' « essor de la technique ». Ce qui revient à dire que, premièrement, il s'agit d'une pensée issue de l'histoire et de ses conditions/contradictions propres.

Deuxièmement, que, malgré la « nouveauté » du temps profane et du coup de l'accélération, la rapidité atteinte n'est pas comparable à celle que nous éprouvons depuis le XIX° siècle. Bref, s'il y a du « calcul » (ou, plutôt, de la « stratégie »), celui-là repose plutôt du côté de la politique. Horkheimer s'en est quand même aperçu[193] puisqu'effectivement il se permet de poser le problème de savoir s'il était question de la seule lutte pour le pouvoir ou de la seule détermination de la passion (ou, encore, de la quête des lois)[194]. D'après Augustin Renaudet, la rupture de Machiavel avec la philosophie médiévale et celle de l'Antiquité est tangible là où il se détourne des « problèmes de l'origine et de la fin dernière des sociétés humaines », dans une conception « purement positive » du pouvoir. Par ailleurs, il prend ses distances envers « l'interprétation de la vie sociale, de la dialectique des besoins et des valeurs qui en est constitutive »[195].

Cette société ne repose pas seulement sur la domination de la nature, mais également sur celle des hommes entre eux. D'où, d'après Horkheimer, le mérite de Machiavel :

> « dans la société réelle, des hommes sont dominés par d'autres hommes ; en effectuant des observations et en étudiant systématiquement les faits on doit acquérir les connaissances qui permettent de conquérir le pouvoir et de le garder ».

---

[193] Peut-on voir là les traces d'une « éducation » assez « phénoménologique » ?

[194] HORKHEIMER, *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, op. cit., p.11, 10, 13-5, 22-3.

[195] Cité par LEFORT, *Les formes de l'histoire*, op. cit., p.216.

La distinction entre le savant – fût-il chimiste, physicien ou médecin – et la pensée historique commence à être nuancée. Le temps opérera en qualité de variable non négligeable, sous la forme de la contingence. Tandis que les scientifiques du premier groupe peuvent réaliser leurs expériences enfermés dans un laboratoire, les « matériaux » de Machiavel, bien au contraire, « sont fournis avant tout par le passé ». Une dynamique temporelle s'inaugure, puisque le passé sera la source des « règles » (idéelles) dont le début n'est que le présent (les régularités empiriques). Le rappel de l'histoire de Rome a pour but d'exposer des images de la construction de la « domination humaine ». À la suite d'un récit de Tite-Live, Machiavel dégage un « théorème général »[196]. Selon Koselleck, il s'est laissé influencer par les Anciens, surtout Polybe, tout en reprenant la notion d' « *historia magistra vitae* », sous un « nouveau jour » où l'empirisme prédominait[197].

Dans le *Discours sur la première décade de Tite-Live*, le Florentin soutient sa théorie par une invariabilité de l'homme, à jamais sous le régime des mêmes lois[198]. La vie des cités a toujours été animée par les mêmes passions, ce qui permet, grâce à un examen du passé

> « de prévoir dans une république ce qui doit arriver, et alors il faut, ou se servir des moyens mis en usage par les anciens, ou, n'en trouvant pas d'usités, en imaginer de nouveaux, d'après la ressemblance des événements »[199].

Nous voyons bien que les tensions du présent réclament leurs droits. La vaste pensée de Machiavel n'a d'envergure que si nous excluons des « calamités du passé » une « persistance » dans le présent, en fin de compte mécaniste. Son propos reste porteur d'objectivité pour montrer le présent tel qu'il est, et non pas comme il devrait être[200].

---

196 HORKHEIMER, *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, op. cit., p.16-8.

197 KOSELLECK, *Futuro passado*, op. cit., p.44-5.

198 MACHIAVEL, Nicolas, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, in *Œuvres complètes*, traduction Jean Giono et Edmond Barincou, Paris, Gallimard/Pléiade, (1952), 1986, p.414 : « que personne ne désespère donc de pouvoir faire ce que tant d'autres ont fait, car tous les hommes, ainsi que nous l'avons dit en commençant, naissent, vivent et meurent suivant les mêmes lois ».

199 La comparaison dans le temps entre les peuples et leurs expériences amène-t-elle le Florentin à songer à une théorie des besoins avant la lettre ? Loin d'une abstraction essentialiste, l'étayage se fait à partir des événements. Nous lisons dans un autre chapitre de la même œuvre que « la nature a créé l'homme tel qu'il peut désirer tout sans pouvoir tout obtenir ; ainsi le désir étant toujours supérieur à la faculté d'acquérir, il obtient le mécontentement de celui qu'il dépossède pour n'avoir lui-même que petit contentement de sa conquête » (Ibidem, p.467 et 461).

200 HORKHEIMER, *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, op. cit., p.27.

Néanmoins, le problème est que « les événements de ce monde présent trouvent toujours dans le passé leur juste pendant », où les résultats doivent être les mêmes qu'auparavant[201]. Pour lui, aucune forme d'État ne peut subsister à la longue, puisqu' « il y a un cycle déterminé, qui se déroule avec une régularité naturelle » : monarchie, tyrannie, aristocratie, tyrannie du petit nombre, démocratie et ainsi de suite[202]. Le cercle varie de l'ordre au désordre. Car « il n'a point été donné aux choses humaines de s'arrêter à un point fixe lorsqu'elles sont parvenues à leur plus haute perfection ». L'élévation et la chute sont mues par la nécessité d'un tel mouvement. Nous introduirons ici le concept de « *virtù* ». Cette dernière engendre le « repos », dont le développement aboutit cependant au « désordre », ou à la fin d'un État : « puis bientôt du sein de leur ruine renaît l'ordre, de l'ordre la *virtù*, et de la *virtù* la gloire et la prospérité »[203]. Voilà pourquoi Machiavel cherche à percer les inconvénients et les avantages de chaque forme de gouvernement.

Le concept de « *virtù* » est toujours conditionné par son époque : d'abord, des qualités désirées et réputées correctes (presque comme un « devoir être »). Mais chaque période a sa *virtù* : l'esclavage à Rome et l'humilité chrétienne, par exemple. Pourtant, chez Machiavel, bien que ce concept de *virtù* conserve la bravoure ancienne, il comporte « l'élément moderne du travail et de l'habileté au gain », comme les valeurs bourgeoises – et ce par opposition aux « gentilshommes » qui ne travaillent pas, mais se fortifient, ne produisent pas et empêchent la formation d'un État[204]. En somme, il nous semble raisonnable de dire que le pouvoir exige une certaine adéquation entre l'homme qui l'exerce et les qualités que son époque exige de lui – étant donné que la transformation du pouvoir comporte elle aussi des limites : la « nouveauté » qui émerge d'un contexte ou d'une conjoncture n'est pas pure ou inconditionnée. Cela justifie le diagnostic suivant lequel pour construire une république il faut avant tout exterminer les nobles[205].

Ce que Machiavel recueille dans l'histoire a toujours été utilisé dans la politique, bien que de façon instinctive. Et nous ressentons là un écho de Hegel, pour qui, dans *La Constitution de l'Allemagne*, de 1802, Machiavel est salué comme l'homme du concept d'État, ou plutôt l'homme de l'instinct

---

[201] MACHIAVEL, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, op. cit., p.709.
[202] HORKHEIMER, *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, op. cit., p.20-1.
[203] MACHIAVEL, Nicolas, *Histoires florentines*, in *Œuvres complètes*, traduction Jean Giono et Edmond Barincou, Paris, Gallimard/Pléiade, (1952), 1986, p.1169 ; cité par HORKHEIMER, *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, op. cit., p.21.
[204] HORKHEIMER, *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, op. cit., p.21 et 24-5.
[205] MACHIAVEL, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, op. cit., p.498.

de l'État[206]. Lorsque le Florentin compare les religions (le catholicisme étant plus efficace à assujettir les masses, outre la possibilité qu'a le Prince de violer les traités et d'exterminer ses opposants), il édifie une nouvelle philosophie de l'histoire lourde de conséquences : on justifie par le passé, aussi bien que par le futur, les moyens de domination, c'est-à-dire les principes mêmes de l'essor bourgeois à son époque : « le fait d'attribuer une valeur éternelle à ce qui n'a qu'une validité momentanée est un défaut spécifique de la nouvelle philosophie de l'histoire ». Y ont un parti pris « le camouflage, le secret, l'illusion ». Machiavel était pour un État fort parce qu'il y voyait la *virtù*, voire la liberté bourgeoise, c'est-à-dire le progrès moral et intellectuel. Et, commente Horkheimer, « en dernière instance », les « rapports d'existence basés sur le travail » ne remontent pas vers une « origine idéelle » : ils sont les fruits de la « nécessité matérielle ».

Le directeur de l'Institut de recherche de Francfort remanie ces textes de manière à y voir la « lutte des classes », sans la conceptualiser. Une fois l'axe du pouvoir abandonné, les « guerres civiles » sont une « condition essentielle de l'ascension vers un monde meilleur »[207]. Cette citation l'atteste : « les soulèvements d'un peuple libre sont rarement pernicieux à sa liberté. Ils lui sont inspirés communément par l'oppression qu'il subit ou par celle qu'il redoute »[208]. Il faut remarquer que Machiavel envisage surtout les conflits entre la noblesse et le Prince, et entre la bourgeoisie et la plèbe. De plus, dans *Histoires florentines*, l'auteur fait parler un ouvrier de la laine, ce que nous lirons dans quelques lignes. En tout cas, toute ressemblance entre les ouvriers et les corporations ne serait qu'inexacte – car leurs paroles (et actions) contestatrices se rapportent à des univers différents[209].

La théorie machiavélienne des « humeurs » serait bel et bien une représentante de la lutte des classes, comme l'atteste le chapitre IX du *Prince* :

> « Car en toute cité, on trouve ces deux humeurs différentes, desquelles la source est que le populaire n'aime point à être commandé ni opprimé des plus gros. Et les grands ont envie de commander et opprimer le peuple. Et de ces deux différents

---

[206] HEGEL, G. W. F., *La Constitution de l'Allemagne* in *Écrits politiques*, traduction Michel Jacob, Paris, Éditions Champ Libre, 1977, p.116-21 ; cité par ALTHUSSER, *Écrits philosophiques et politiques 2*, op. cit., p.49.

[207] HORKHEIMER, *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, op. cit., p.26-9.

[208] MACHIAVEL, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, op. cit., p.391.

[209] HORKHEIMER, *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, op. cit., p.30-1 et 40.

> appétits s'élève dans les villes un des ces trois effets : ou Principauté ou liberté ou licence »[210].

Alors, faut-il croire à ce désintérêt de Machiavel pour l'économie, que ce soit celle de la laine ou de la soie, si importantes pour le développement de Florence[211] ? Car, nous semble-il, chez lui, « la lutte des classes n'est pas fondée sur une opposition d'ordre économique ». Néanmoins, les *Histoires Florentines* comportent des considérations sur l'organisation des corporations et les motifs présupposés de la révolte du peuple. Qui plus est, dans *Tableau des choses d'Allemagne* aussi bien que dans *Tableau des choses de France*, il se serait penché d'une façon plus approfondie sur ce qui touche à l'économie. De retour d'un séjour en France, il a écrit des notes sur l'agriculture, les impôts, les revenus de l'Église, les dépenses militaires etc. : « impossible de se tromper », vu que Machiavel est un « bourgeois florentin » qui ne cache pas son intérêt pour ce qui concerne le « fonctionnement économique et financier de l'État ». L'important donc est de s'interroger sur la manière dont Machiavel a cerné le rapport grands-peuples. S'il est vrai que le pouvoir est au cœur de son œuvre, il n'en est pas moins vrai que la division sociale est fonction de celle du pouvoir, « et qu'ainsi se déterminent les conditions générales des divers types de société ». Or, pour ce qui est de l'interprétation politique, la « nature humaine » dénudée, prise en soi, ne saurait satisfaire aux besoins explicatifs. L'entrée théorique repose sur la « division du désir » qui n'a lieu que « dans l'état social » : « opprimer – ne pas être opprimé ».

Un aspect essentiel de ce désir réside dans sa division, issue du social, et dans le fait que ses positions ne sont pas « symétriques » : tandis que les grands s'orientent vers l' « avoir » de la domination, le désir du peuple est, en revanche, « sans objet », et relève de la « négativité » : c'est l' « être ». La « négation de la domination » étant le dénominateur commun de ce dernier groupe, il s'ensuit une « identité sans différence » - au sein de laquelle la « détermination économique » émerge immédiatement en tant que « détermination dite politique ». Donc, par le désir, nous repérons le pouvoir et sa position : « celle d'un tiers, lui-même détaché des deux antagonistes, dans lequel vont se conjoindre fantastiquement la domination-oppression et l'identification sociales, dans lequel vont se condenser avoir et être ». Le pouvoir est engendré par la division, et les types qui en découleront dépendront de la façon dont ils seront appropriés par les groupes sociaux

---

[210] MACHIAVEL, Nicolas, *Le Prince*, in *Œuvres complètes*, traduction Jean Giono et Edmond Barincou, Paris, Gallimard/Pléiade, (1952), 1986, p.317.

[211] L'un de ses témoignages à son collègue Vettori le confirme : « je ne sais discourir soie ou laine, bénéfices ou pertes, il me faut discourir des choses de l'État ou bien me vouer au silence » (cité par LEFORT, *Les formes de l'histoire*, op. cit., p.216-7).

présents. Comme chez Marx, la politique et l'économie vont de pair ; les remarques de Machiavel sur la France démontrent que le « morcellement de la propriété s'accompagne d'une limitation du pouvoir ». L' « autonomie politique » naît de l'aptitude à examiner l'établissement du pouvoir à partir de la division sociale et d'y voir « la source de la puissance de la classe dominante ». En ne visant plus que le pouvoir, nous repérons cette puissance sous son mode de perpétuation, lui-même engendré par la puissance de la société – dont la forme détachée « donne figure à la transcendance de l'État ». Le couple égalité/inégalité peut alors être compris comme « symbolique », c'est-à-dire comme expérience sociale. « Symbolique », car ni réel, dans le sens positiviste du terme, ni imaginaire : l' « apparence » est rattachée au pouvoir. Voilà comment se comprend la noblesse.

Schématiquement, il serait légitime de dire que l'État se maintient par la tension entre le pouvoir et la division sociale, « et que cette division se manifeste dans le conflit économique »[212]. Dans le quatrième chapitre du *Discours*, il devient assez clair que la condamnation des tumultes et des « agitations » est pour Machiavel une attitude bornée, que ce soit face à la liberté romaine ou face aux conséquences de ces troubles ou, encore une fois, lorsque l'auteur remonte jusqu'à leurs causes matérielles à partir des exemples de la république :

> « On ne peut pas davantage qualifier de désordonnée une république où l'on voit briller tant de vertus : c'est la bonne éducation qui les fait éclore, et celle-ci n'est due qu'à de bonnes lois ; les bonnes lois, à leur tour, sont le fruit de ses agitations que la plupart condamnent si inconsidérément »[213].

Les deux « désirs », le positif et le négatif, ne cesseront jamais, d'où la nécessité d'un équilibre et de ce que Lefort nomme une « économie du désir ». Les « tumultes » dont il était question étaient la « réforme agraire »[214].

Foncièrement, le conflit économique a sa place, et à plusieurs reprises, dans l'œuvre du Florentin. L'ironie distillée dans le constat que les « biens » sont plus appréciés que les « honneurs » en est une preuve. Rome, autre idéal de Florence, et ses nobles arrivent à céder « sans scandale extraordinaire » à la plèbe en ce qui concerne l'honneur. Il en va tout autrement pour ce qui est des biens : « elle [la noblesse] mit tant d'opiniâtreté à les défendre, que le

[212] LEFORT, *Les formes de l'histoire*, op. cit., p.217-20, 222-4 et 226-8.
[213] MACHIAVEL, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, op. cit., p.390.
[214] LEFORT, *Les formes de l'histoire*, op. cit., p.229-31.

peuple, pour assouvir la soif qu'il en avait à son tour, fut obligé de recourir aux moyens violents »[215].

Reprenons ici la référence à l' « ouvrier » relevée chez Horkheimer. Il convient de nuancer que ce dernier, s'il est en quelque sorte le « porte parole » de l'intelligence du texte machiavélien, n'épouse pas sa cause. Il est plus juste de constater à travers son œuvre que Machiavel prenait la mesure de ce que Marx appellera « la dissolution des liens de dépendance personnelle ». De toute façon, les conditions historiques qui ont marqué l'époque de Machiavel, où le capitalisme était encore restreint à un petit nombre de villes, lui interdisaient d'explorer l'ampleur de la détermination économique. Pourtant, sa situation lui a donné la liberté de « découvrir une relation entre la division sociale et le Pouvoir », justement en ceci que l'État et la société civile se différencient par les mécanismes qui les engendrent respectivement[216]. Voilà finalement ce qu'a dit le travailleur du XIV° siècle mentionné ci-dessus ; il s'exprime comme suit sous la plume de Machiavel dans « l'Émeute des Ciompi » :

> « Et n'allez pas vous laisser frapper par ce qu'ils vous jettent au visage 'l'antique noblesse de leur sang', puisque tous les hommes sont sortis du même lieu, sont pareillement antiques, ont été bâtis de façon pareille. Mettez-nous tout nus : vous nous verrez tous pareils. Mettez-nous leurs hardes et à eux les nôtres : pas de doute, c'est nous qui aurons l'air des nobles, et eux des misérables. Seules pauvreté et richesse nous distinguent.
>
> Ce qui me fâche fort, c'est d'apprendre qu'il y en a quelques-uns parmi vous qui, par conscience, se repentent des péchés commis, et ont le ferme propos de n'en plus commettre de nouveaux ; auquel cas, si cela est vrai, vous n'êtes pas les hommes que je croyais que vous étiez. En quoi ces termes de conscience, d'infamie, peuvent-ils vous épouvanter ? Ceux qui vainquent, de quelque façon qu'ils vainquent, reportent-ils jamais vergogne ? Et quand à la conscience, nous n'avons pas à nous soucier, car chez des gens comme nous, tout pleins de peur, peur de la faim, peur de la prison, il ne peut pas, et ne doit pas y avoir de place pour la peur de l'enfer. (…) et tous ceux qui arrivent à la richesse, à la puissance, vous les verrez y arriver par la fourbe et par la force ; puis une fois qu'ils les ont

[215] Car, nous rappelle le Florentin, « toutes les fois que les hommes sont privés de combattre par nécessité, ils combattent par ambition » (MACHIAVEL, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, op. cit., p.464 et 461).
[216] LEFORT, *Les formes de l'histoire*, op. cit., p.234-6.

> usurpées ainsi par dol et par violence, ils les décorent du nom du juste gain »[217].

Si « les conditions extérieures de leur vie entraînent les hommes dans ces luttes violentes », alors la nécessité l'emporte. Mais à quoi bon connaître l'histoire, même en si l'on vise une mise en pratique ? Comment les hommes peuvent-ils y intervenir ? Dans *Le Prince*, Machiavel se pose la question suivante : « combien peut la fortune dans les choses humaines »[218] ? Il n'écrivait pas en tant que conseiller, mais s'exprimait en faveur de la consolidation de l'État bourgeois. L'objectivité des textes de l'auteur se voulait porteuse de « résultats » pratiques : seule la suppression des entraves au commerce pouvait développer l'individu et la société, car « la prospérité de l'ensemble dépend du développement des relations sociales ». Il tirait cette confirmation de l'histoire, et non seulement des enjeux du moment[219].

Voici venu le moment d'introduire un autre concept qui va avec la *virtù*. La « fortune » consiste en tout ce qui exclut l'homme, que ce soit le hasard ou Dieu – mais un Dieu qui ne serait que le nom de ce que l'on ne connaît pas. Cette « fortune » serait déterminante, mais jusqu'à un certain point – en fait, Machiavel la considère comme investie d'une moitié de responsabilité :

> « Je sais bien qu'aucuns furent et sont en opinion que les affaires de ce monde soient en cette sorte gouvernées de Dieu et de la fortune, que les hommes avec toute leur sagesse ne les puissent redresser, et n'y aient même aucun remède ».

L'issue pratique semble être qu'ils « pourraient estimer bien vain de suer à les maîtriser, au lieu de se laisser gouverner par le sort »[220].

L'effort machiavélien aurait été de comprendre le mouvement historique comme un mouvement politique, où « le plus grand déploiement possible » de la *virtù* serait dû à un État fort, voire absolutiste[221] et garant, pour un temps pour l'instant, de la fortune. La théorisation de l'intelligence des cycles traite du raccourcissement des « mauvaises phases », aussi bien que de l'amplification des bonnes, par un ordonnancement hétérogène des pouvoirs aux commandements d' « un » pouvoir fixe. Ces phases étant

---

[217] MACHIAVEL, *Histoires florentines*, op. cit., p. 1089 ; cité par LEFORT, *Les formes de l'histoire*, op. cit., p.234-5. Notons que le droit est issu de la violence et qu'un tel discours est, profère l'insurgé, « conseillé » par la « nécessité » (Ibidem, p.1088) : la nécessité de l'état des choses qui ouvre des brèches pour des discours et des prises de positions possibles. Autrement dit, le groupe exploité évalue ce qui est à la lumière de ce qui n'est pas (encore).
[218] MACHIAVEL, *Le Prince*, op. cit., p.364.
[219] HORKHEIMER, *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, op. cit., p.23.
[220] MACHIAVEL, *Le Prince*, op. cit., p.365.
[221] HORKHEIMER, *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, op. cit., p.35.

entièrement soumises à la dynamique de l'histoire, le sursis de la fortune ne saurait que « contribuer à sa propre perte » : « que celui-là soit heureux qui sait bien s'accommoder de son temps, et malheureux celui qui ne procède pas en s'accordant avec lui »[222].

D'après Horkheimer, cela annonce Hegel et la théorie des « grands hommes », tout en s'inscrivant dans une théorie du pouvoir : à la différence de celles des rêveurs, les actions de ces derniers correspondent à leur époque ; parce que le « Prince » défend la tyrannie. Pourtant, à notre avis, il est plus intéressant de garder un principe de réalité permettant une effectivité ultérieure, au-delà du personnalisme. Les contradictions d'une lecture rétrospective, de Machiavel comme de Horkheimer, laissent la voie ouverte à un autre sens. Machiavel ne jugeait pas la moralité subjective, du reste critiquée par Hegel en tant qu'impuissance de l'individualité particulière, aussi bien que par Nietzsche, comme forme de pure intériorité : ce qui l'intéresse dans l'action historique n'est que son « importance politique »[223].

Si nous nous en tenons à une première lecture, les « lois de l'histoire » se forment avec le cycle des gouvernements et leur « retour éternel », voire une « dialectique entre les mœurs et les lois »[224]. Mais nous nous devons alors de nous attarder sur une considération exprimée dans *Le Prince*, pour dégager une approche non mécaniste opérant au sein de l'œuvre : « il m'est paru plus juste d'aller à la vérité effective de la chose qu'à son imagination ». Selon Althusser, il s'agit de la « pratique politique » au lieu de l'idéologie[225]. Entre cette « vérité effective de la chose » et l'imaginaire idéologique se trouverait « un abîme, le vide d'une distance prise ». Il découle donc de cela toute une théorie échappant aux « lois générales », comme nous nous proposons de le voir.

Autrement dit, la théorie de l'histoire semble contredire le dispositif théorique éminemment politique. Pourtant, la seule effectivité ne suffit pas, il est nécessaire d'accéder à la « connaissance des choses »[226]. Pour autant, d'après Althusser, Machiavel a développé une nouvelle méthode, « expérimentale ». Comme il est dit dans *Le Prince*, Machiavel s'est instruit « par longue expérience des choses modernes et lecture continuelle des antiques » ; il effectue une comparaison entre « les événements et les conjonctures », afin d'aboutir à la « connaissance de l'histoire »[227]. Une telle

---

[222] MACHIAVEL, *Le Prince*, op. cit., p.365.
[223] HORKHEIMER, *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, op. cit., p.34-6.
[224] ALTHUSSER, *Écrits philosophiques et politiques 2*, op. cit., p.55.
[225] MACHIAVEL, *Le Prince*, op. cit., p.335. En effet, Machiavel annonce une distinction entre la « vérité effective » et son « imagination » (Ibidem).
[226] ALTHUSSER, *Écrits philosophiques et politiques 2*, op. cit., p.48 et 77.
[227] MACHIAVEL, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, op. cit., p.482 et 378 : « aussi la plupart de ceux qui la lisent [l'histoire] s'arrêtent-ils au seul plaisir que leur cause la variété d'événements qu'elle présente ».

comparaison renvoie aux lois. Mais les lois sont-elles les résultats des comparaisons ou relèvent-elles plutôt d'une condition de possibilité ? Il faut alors poser des hypothèses, énoncées et élaborées dans des « thèses », au lieu de « lois générales »[228].

La première thèse porte sur l'invariabilité du monde : « le ciel, le soleil, les éléments et les hommes n'ont pas changé d'ordre, et ne sont pas différents de ce qu'ils étaient autrefois ». Et encore, sur le fait que les peuples et les cités aient toujours été animés par les mêmes « désirs » et « passions ». Cela se précise, étant donné que « la marche des choses humaines » reste inchangée ; la « même quantité » de biens et de maux est simplement distribuée de façon différenciée[229]. Il s'agit là d'une thèse dont la généralité proprement philosophique relève de l'objectivité et de l'universalité à venir ; elle conserve une part de matérialisme à côté de son caractère idéal. Les comparaisons (ou la condition de leur possibilité) sont alors fondées. Le « même » monde permet les comparaisons, fussent-elles entre l'Antiquité et le moment présent ou entre l'Italie et la France – à la lumière de conjonctures distinctes[230].

Une seconde thèse semble contredire la première, dont le postulat fonde une connaissance objective : « toutes les choses de la terre sont dans un mouvement perpétuel, et ne peuvent demeurer fixes : cette instabilité les porte ou à monter ou à descendre ». Car il existe une « nécessité », ne serait-ce que celle du mouvement, qui conduit à un but non anticipé par la raison : l'institution d'une république exige son agrandissement[231]. Si tout est instable dans un mouvement perpétuel, c'est que les choses sont guidées par une « nécessité imprévisible » ou le « personnage mythique et conceptuel » de la « *fortuna* ». Machiavel la situe dans son rapport avec les Romains qui lui ont édifié un temple : « du crédit en notre temps pour les grandes révolutions qu'on a vues et voit tous les jours, dépassant toute conjecture des hommes ». Bref, comme le résume Althusser, « sa loi est le changement », c'est même « la loi du temps historique ». Cette thèse est « philosophique », elle aussi, dans la mesure où elle fonde « la possibilité des variations comparées d'une part, et la possibilité de la révolution d'autre part ». Pour Althusser, cela anticipe la « dialectique » au sens « aléatoire », après la conception d'une thèse « matérialiste »[232].

La troisième thèse est issue d'une confrontation avec les deux précédentes, entre le cours immuable des choses et le changement perpétuel. Leur synthèse et résolution de l'opposition repose sur une « théorie cyclique

---

[228] ALTHUSSER, *Écrits philosophiques et politiques 2*, op. cit., p.78.
[229] MACHIAVEL, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, op. cit., p.378, 467 et 510-1.
[230] ALTHUSSER, *Écrits philosophiques et politiques 2*, op. cit., p.79.
[231] MACHIAVEL, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, op. cit., p.398.
[232] ALTHUSSER, *Écrits philosophiques et politiques 2*, op. cit., p.80.

de l'histoire » exposée au début des *Discours*[233] par le biais d'une référence à Polybe :

> « C'est une théorie du cycle nécessaire que parcourt indéfiniment l'histoire humaine en passant d'un gouvernement à un autre, une théorie du cycle, et non plus une typologie des gouvernements, rangés sous deux rubriques : les bons et les mauvais ».

Althusser résume la formation des formes de gouvernement : le hasard[234] prime sur le contrat, qui en fait ne figure pas dans ce même contrat, et les lois adviennent avant même que la monarchie n'apparaisse. Les hommes dispersés ressentent le besoin de se défendre, et choisissent « le plus fort » : la société se forme. Contre les conflits qui en découlent, des lois sont élaborées et, dès lors, le chef est choisi pour sa sagesse. Telle serait, selon Machiavel, l'origine de la monarchie, première forme de gouvernement. L'accent est mis sur le rôle du hasard en ce qui concerne l'instauration des diverses formes de gouvernement, ce qui revient à dire que toute « ontologie anthropologique » de la société, envisagée à la manière d'Aristote, est réfutée ou que l'homme est politique « par nature ».

La monarchie dégénère en sombrant dans le luxe ; on passe alors de la société à la tyrannie, dans laquelle la haine des sujets est confrontée à l'arbitraire et à la violence. Ce seront les « Grands » qui l'emporteront, et on assiste à la naissance de l'aristocratie. Celle-ci dégénérera en oligarchie et sera elle aussi tyrannique. Les solutions étant « épuisées », il revient au « peuple » d'assumer le processus par le biais d'un « gouvernement populaire ». Comme toujours, la dégénérescence de ce gouvernement débouche sur la « licence », et le nouveau maître sera un roi. C'est ainsi que la boucle est bouclée[235]. Un passage du *Discours* nous le résume :

> « Tel est le cercle que sont destinés à parcourir tous les États [c'est-à-dire tous les peuples constitués en États]. Rarement, il est vrai, les voit-on revenir aux mêmes formes de gouvernement ; mais c'est parce que leur durée [celle des États]

[233] Ces gouvernements sont notamment principauté, optimates et gouvernement populaire – qui sont aisément renversés en leurs opposés (MACHIAVEL, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, op. cit., p.384).
[234] Ibidem, p.383-8 : « le hasard a donné naissance à toutes les espèces de gouvernement parmi les hommes ».
[235] ALTHUSSER, *Écrits philosophiques et politiques 2*, op. cit., p.80-2.

> n'est pas assez longue pour qu'ils puissent subir plusieurs fois ces changements avant d'être renversés »[236].

Machiavel serait ainsi parvenu à une vulgaire synthèse hégélienne : « qu'est-ce en effet que le cycle de l'histoire, sinon le mouvement immobile, l'immuable mouvement de la répétition des mêmes changements ? ».

Une fois cette « conclusion » énoncée, il convient de voir l'usage qu'en fait Machiavel ; pour préciser quelle est la place de cet énoncé dans son dispositif de pensée, il nous faut définir la « position » machiavélienne[237]. Avant Montesquieu, Machiavel propose une régulation entre les pouvoirs du Prince, ceux des grands et ceux du peuple. Contrairement à Polybe et à Aristote, Machiavel déclare tous les gouvernements défectueux. Ce que lui importe est, sans doute, la durée du pouvoir :

> « Je dis donc que toutes ces espèces de gouvernement sont défectueuses. (…) En effet, quand, dans la même Constitution, vous réunissez un prince, des grands et la puissance du peuple, chacun de ces trois pouvoirs surveille les autres »[238].

Ainsi, Machiavel compare des événements, tels que relatés par Solon (Athènes) et Lycurgue (Sparte), et déplace la question de la typologie des gouvernements ; il s'intéresse aux États, dont le problème majeur serait la durée, et non seulement les formes, de gouvernement[239]. S'il est vrai que toutes les Constitutions sont imparfaites, les républiques sont pourtant aptes à « se perfectionner à l'aide des événements »[240].

Or, la thèse qui privilégie de façon stratégique la durée d'un État se démarque de celle qui se fonde sur le cycle infini des révolutions. Cependant, ces thèses (c'est-à-dire, d'une part, l'inscription d'un État dans la durée, et d'autre part le devenir du cycle de révolutions) étant en rapport, elles ne se nient pas (ou mieux, elles ne s'annulent pas) : elles se déterminent[241]. Il s'agit d'une mise en marche effective qui part d'un « accouplement théorique », ce dernier rendant leur fonctionnement intelligible. Nous avons accès à un espace, qu'Althusser nomme « déterminé », dans lequel résident les disputes à propos des « effets » qu'ils soient politiques, c'est-à-dire qu'ils concernent la dynamique du pouvoir, ou

---

[236] MACHIAVEL, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, op. cit., p.386.
[237] ALTHUSSER, *Écrits philosophiques et politiques 2*, op. cit., p.83.
[238] MACHIAVEL, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, op. cit., p.386-7.
[239] ALTHUSSER, *Écrits philosophiques et politiques 2*, op. cit., p.84-5.
[240] MACHIAVEL, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, op. cit., p.383.
[241] Althusser évoque un rapport positif spinoziste entre elles (*Écrits philosophiques et politiques 2*, op. cit., p.86).

idéologiques, c'est-à-dire qu'ils se rapportent aux manœuvres de domination. Cette union engendre un champ pratique : la première thèse de la durée présente, matérialiste, rend possible la « détermination dialectique aléatoire » de la deuxième thèse (l'acte de poser présuppose quelque chose, et la subjectivité doit se rapporter à quelque chose). Sinon, le hasard ne serait que subjectif. Ainsi, la deuxième thèse détermine, rétroactivement, la première ou, autrement dit, « elle pose l'objectivité, c'est-à-dire l'intelligibilité, du changement universel ».

Une troisième thèse, « celle selon laquelle le changement universel objectif s'effectue selon des formes, celles des gouvernements, pensées dans la permanence du cycle infini des révolutions », amène une autre détermination, qui caractérise le rapport dont il est question dans l'histoire. Une quatrième thèse, ou plutôt la « position » de Machiavel, opère un déplacement et rompt avec l'idée de cycles qui se succèdent indifféremment : ce qui l'intéresse, ce ne sont pas les gouvernements qui se suivent au cours du cycle, mais un autre gouvernement (celui du nouveau Prince), et ce n'est pas non plus la forme d'un État, mais sa durée qui importe ; il ne s'agit donc pas de la « répétition indéfinie », mais de la manière dont on peut y échapper, ainsi qu'à la « nécessité immuable du cercle ». C'est pourquoi, d'après Althusser, cette dernière négation (constituée par les délibérations politiques et/ou les stratégies permettant de s'exclure du cercle) n'est pas formelle, et elle opère par l'ajout d'un contenu différent sous la forme de la négation – une pratique réfléchie ou pensante. Il s'agit donc d'une « contre-position positive », si l'on reprend le vocabulaire d'Althusser, qui ignore la connotation hautement hégélienne de termes comme « négation » et « détermination ».

La théorie de la conjoncture s'esquisse : « dans cette position, il y a un écart significatif, un vide, un saut dans le vide théorique, une anticipation ». À un moment donné, le Prince ne s'adresse pas à l' « autre », que ce soient les hommes politiques ou les gouvernés, puisqu'il doit s'ouvrir un espace à soi-même : « il doit sauter dans le vide » en retenant les thèses antérieures. La durée recherchée est « à établir » ; elle est donc politique, et n'est pas seulement une objectivité scientifique[242]. Au-delà des formes de la morale, souvenons-nous que le « bien » et le « mal » sont mouvants : il s'agit de la « migration » de la *virtù*[243]. Cela veut dire qu'ils - bien et mal - restent présents en même quantité. Cette présence continue s'associe à l'idée d'un « changement de point d'insertion » pratique et pose la question d'un « déplacement géographique ». Il n'y a alors plus de cycle, mais des déplacements ; le cycle des gouvernements cède la place aux mouvements de la *virtù*. Il faut prendre en compte que « chez Machiavel, la *virtù* est par

[242] Ibidem, p.86-9.
[243] MACHIAVEL, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, op. cit., p.510-1.

excellence la qualité propre aux conditions subjectives de la constitution d'un État qui dure ».

Les thèses de Machiavel ne sont pas applicables aux objets : elles se déterminent dans un régime de production et relèvent toujours de la fortune. Si l'enjeu est de chercher la *virtù* singulière d'un présent dont les conditions objectives se sont répétées dans l'histoire, la démarche transformatrice ne peut s'ériger que comme « prise d'appui et prise de distance » ou « négation déterminante ». L'immuabilité lui permet de recourir à l'Antiquité, mais seulement à l'Antiquité politique, « pour permettre la compréhension du présent, la définition de l'objectif politique, et des moyens d'action politiques ». Comme la psychanalyse, l'action politique n'est jamais achevée[244].

Dans une toute autre perspective, selon Lefort, ce mouvement perpétuel s'éloigne du modèle romain, où la « bonne société » avait un statut « intemporel ». Or, l'éloge de l'Antiquité se libère de la tradition. Davantage, d'après cette interprétation, le but de Machiavel consiste à dévoiler les « fondements politiques et psychologiques » de l' « idéalisation » des sociétés du passé. Cela revient à dire que le respect dû aux auteurs et le conformisme politique engendrent « l'amour de l'autorité », aux antipodes donc du théoricisme. Le contact avec le passé n'est cependant pas une raison pour haïr le présent : l'envie et la crainte issues de la proximité de cette altérité nous supposent impliqués dans une situation où il est impossible de nous dessaisir de l'objet du déplaisir. En fait, le présent l'emportera[245]. Le passé déterminé ne vient à jour que pour illuminer le vide à combler dans le présent. Rome aurait échappé à la loi du cycle par la combinaison du Prince, des grands et du peuple : les deux consuls annuels, le sénat et les tribuns. Voilà un « commencement », une « fondation », dont la juste place se situe entre le passé et le présent, entre la théorie générale et le problème de la pratique politique concrète. L'utopie, si l'on entend par là la quête d'une garantie passée pour une forme à venir, n'est pas loin, dans la mesure où le modèle de Rome n'échappe pas à ce postulat.

Le « Prince nouveau » de Machiavel est un « souverain absolu », auquel l'histoire « confie une tâche » : « celle de 'donner forme' à une 'matière' existante, matière aspirant à sa forme, la nation ». L'ouvrage de Machiavel aurait pour fonction d'être un « dispositif » instaurant un nouveau rapport particulier entre le discours et son objet. Disons que cet objet déterminé ou singulier est « la position d'un problème politique ». Pour reprendre les termes d'une citation, la « chose » concentre la « cause », la « tâche » et le « problème » dont nous devons nous occuper. Nous l'avons déjà vu, son objet consiste aussi bien dans les « lois de l'histoire » que dans « la position

---

[244] ALTHUSSER, *Écrits philosophiques et politiques 2*, op. cit., p.90-4.
[245] LEFORT, *Les formes de l'histoire*, op. cit., p.269-71.

d'un problème politique concret ». C'est pourquoi il n'y a pas de système, mais rien que des fragments appelés à éclaircir ce cas singulier : tel est le dispositif théorisé par Machiavel. L' « examen théorique du problème politique » doit être « pratique » et non théorique. Après avoir proposé quelques bases argumentatives, nous devons maintenant en venir au thème de la conjoncture.

Le « problème politique de l'unité nationale en général » est un problème bien « particulier » sur lequel on ne peut agir que dans une « conjoncture particulière ». Althusser salue le premier penseur de la conjoncture : Machiavel aurait fait de cette dernière « l'objet d'une réflexion abstraite et systématique » où l'acte de penser renvoie à celui de faire « dans son concept de cas singulier aléatoire ». Autrement dit, une pensée sur les effets pratiques de la vie sociale serait elle-même une instance constituante de la pratique. Mais qu'est qu'une conjoncture ? Et, en outre, qu'est-ce que penser un cas politique selon cette catégorie ? Il est question de « déterminations », de « faire le recensement, le décompte de la comparaison » de « toutes les circonstances concrètes existantes », Il va de soi qu'une simple addition n'y suffit point : « penser sous la conjoncture, c'est littéralement se soumettre au problème que produit et impose son cas », en l'occurrence, l'unité nationale. Néanmoins, Machiavel n'aurait pas pensée cette dernière en termes de conjoncture, elle se serait imposée à lui non pas « négativement, mais objectivement ». La position machiavélienne ne repose donc pas sur de « simples comparaisons intellectuelles », mais plutôt sur « l'affrontement des forces de classes existantes, et leur rapport de développement inégal, en définitive (…) leur avenir aléatoire »[246].

Les comparaisons entretenues par Machiavel entre l'Italie et d'autres pays ne relèvent pas simplement d'une description, elles mettent en évidence un « développement inégal ». Ce problème de la misère et de la division entre les Cités s'était déjà posé ailleurs et il se pose alors en Italie. Les comparaisons successives identifient le problème et précisent la tâche restant à accomplir. Le « relevé » ou l' « énumération » de ce qui se passe ne suffit pas à éclaircir ce qu'est la conjoncture : c'est un « système contradictoire » qui pose le problème et « désigne sa solution historique », tout en ayant par là même une « tâche » ou un objectif. Le champ politique la charge de « changer de sens » et les propositions se confirment, ou pas, sous l'appréciation d'un « rapport de forces ». Nous observons une petite dose de théoricisme, dans la mesure où nous avons l'impression que, dans son ensemble, la pensée d'Althusser a tendance à privilégier la théorie, même si celle-ci porte sur des « effets » : alors Machiavel, ou serait-ce son

[246] Si tant est que l'on comprenne le négatif comme l'équivalent d'une telle abstraction.

commentateur, traiterait son propre texte comme un moyen d'atteindre le but envisagé.

L'aptitude à contrôler semble être exaltée et mise en relief quand la « vérité politique » se présente comme la « prodigieuse ruse » de la « non-ruse » : « la 'vérité' sur la politique est une ruse politique ». Après avoir fixé le problème et la forme de sa solution, il ne resterait plus à Machiavel qu'à définir la « pratique politique du Prince ». Les lignes suivantes s'apprêtent aussitôt à remanier l'affaire : les « vérités théoriques » changent dès qu'elles sont rapportées à la conjoncture. Voilà le « vacillement » de la théorie au contact de l'instance pratique. Ce qui explique les « déplacements » : la théorie bouge parce qu'elle est contrainte de « changer d'espace » : tandis que le premier espace, théorique, n'a pas de sujet, l'autre n'a de sens qu'occupé par le Prince. Si bien que l' « espace présent » de l' « analyse de conjoncture » n'a de sens que s'il a un « espace vide », dans lequel s'insèrent les actions ; bref, il s'agit d'un « vide pour le futur ». C'est un espace vide qui marque le vacillement cité plus haut : un lieu qui doit être rempli, occupé, soit par le monarque, soit par le parti, dès qu'ils sont « capables de devenir assez forts pour compter parmi les forces, et assez forts encore pour regrouper les forces alliées, devenir la force principale et renverser les autres ».

Contrairement au point cartésien d'Archimède, l'espace de la rencontre entre ces deux espaces n'est pas un point ou quelque chose de fixe – car il n'est pas assignable dans l'espace, les lieux étant la figure à partir de laquelle se déclenchent les interactions. Il n'est pas fixe, « mais mobile », car il ne fait que « se donner une existence », non par le biais d'un « personnage », mais dans « l'existence historique ». Bref, les deux espaces sont, selon Althusser, deux lieux vides : celui de la pratique politique et celui du texte, car l'écrit de Machiavel était destiné au Prince. Le sujet politique et le sujet de la pratique, voire le peuple et le Prince, restent irréductibles, simplement parce que le peuple n'est pas appelé à devenir Prince. Le Prince doit remplir un « vide historique », voire un « pur possible-impossible aléatoire » sans aucune attache de classe, suspendu à la seule « *virtù* ». Par contre, le peuple n'est pas le sujet de l'histoire, et Machiavel ne l'envisage pas comme devant devenir une « force politique » ; en outre, le peuple ne fait rien pour surmonter ses divisions. L' « altérité de l'utopie » confie à un autre, le *Prince* « mythique », la tâche de l'union. Finalement, selon l'auteur, le « hiatus » entre le point de vue de classe et le lieu de la pratique politique ouvre la voie à l'utopie. Le « contresens » dû au « décalage » des temps est louable, quoique les « effets alternés » selon les points de vue, que ce soient ceux du peuple ou ceux du Prince, ne sont pas « neutres » ou scientifiques :

> « Il [*Le Prince*] nous interpelle à partir d'un lieu qu'il nous appelle à occuper comme 'sujets' (agents) possibles d'une pratique politique possible » - un « effet de saisissement et d'interpellation ».

C'est une théorie « absolument générale », que l'histoire doit remplir au gré « des variations de correspondance/non correspondance entre ses termes ». La rencontre est celle de la *virtù* et de la fortune :

> « le propre de la *virtù* est de maîtriser la fortune, même favorable, de transformer l'instant de la fortune en durée politique, la matière de la fortune en forme politique, donc de structurer politiquement la matière de la conjoncture locale favorable, en jetant les fondements du nouvel État ».

Machiavel énonce la condition de la rencontre et n'y associe pas de théorie ; il se tient sur l'entre-deux, une contradiction dans la réalité qui ne peut se résoudre que par la réalité[247].

La lecture qu'en entreprend Althusser est plutôt positive, sans oublier les traces personnalistes qui sont l'affaire des « maîtres » … Nous parlons maintenant du texte « le courant souterrain du matérialisme de la rencontre ». Il y propose, après des années, de penser un matérialisme qui ne se constitue pas en tant que réponse à l'idéalisme. Pour autant, outre celui de Machiavel un réexamen d'Épicure et de Spinoza, serait tout à fait essentiel, comme le propose Althusser. Le dit « courant » engage en outre aussi bien Heidegger que Pascal, « apologétique » selon lui, Hegel ou Stirner, mais également Machiavel, Rousseau ou Marx. La pluie et sa déviation figurent le caractère déterminé de la matière vis-à-vis du néant ; celle-ci se rend effective lors même de sa chute, c'est-à-dire de sa nécessaire déviation.

En Italie, une région « atomisée », existaient des circonstances favorables à l'imitation de la France ou de l'Espagne dans la construction d'un État national ; mais ces mêmes circonstances, en principe favorables à ce but, s'avèrent « sans lien » avec la construction d'un tel État. L' « adresse » de ce lien, c'est-à-dire le « lieu » destiné à rassembler les contingences sur le terrain de « l'effectivité », est constituée par le « point atomal » (nous dirions aussi « atonal »), ouvré par un raisonnement aléatoire. Il s'agit d'un lieu où se trouvent des hommes, où rien n'a de nom : les dés sont jetés sur la « table vide », mais celle-ci est remplie d'hommes et de valeurs. Il faut qu'un lien s'établisse pour que des effets apparaissent : « Pour que cette rencontre entre un homme et une région 'prenne', il faut qu'elle ait lieu ». Pourtant,

---

[247] ALTHUSSER, *Écrits philosophiques et politiques 2*, op. cit., p.94-7, 54-5, 57-61, 66, 74, 61-4, 70-2, 75-7, 129, 128 et 133.

Machiavel s'est tu sur les atomisations, alors passées conceptuellement inaperçues : « Un homme de rien, parti de rien, et partant d'un lieu inassignable, voilà pour lui les conditions de la régénération ». Il nous semble que le parti est pris du côté du pur hasard.

Mise à part la rencontre assez problématique entre l'homme et le lieu[248], dans le Prince existe aussi « celle de la fortune et [de] la '*virtù*'», raisonnement dans lequel Althusser rejoint Horkheimer. Il y a dans cette rencontre une démarche de séduction et de crainte autant qu'une « théorie du faux-semblant » consistant à se montrer tout en gardant sa distance. Le Prince est « comme le centaure des anciens, homme et bête », mais c'est une bête double : le renard, qui se fabrique une bonne « image populaire », donc « idéologique », et le lion dans toute sa bravoure ; bref, il doit « paraître bon » et savoir faire le mal[249].

Le génie de Machiavel, « le plus grand philosophe matérialiste de l'histoire »[250] d'après Althusser, aurait créé le concept de « conjoncture » - même si le mot n'est pas là : « pour donner des lois aux hommes il faut tenir le plus grand compte de la façon dont les conditions se présentent, du 'il y a' ceci et pas cela ». Cela s'apparente au climat chez Montesquieu, et vise à montrer « l'être-devenu », tout en façonnant le problème. Nous en arrivons à penser la « contingence de la nécessité » et, qui plus est, ce qui est à sa racine, à savoir « la nécessité de la contingence ». L'auteur nous explique encore une fois ce qu'il comprend par « conjoncture » : cette dernière serait une rencontre figée et pourtant mouvante, puisqu'elle renvoie à ses causes et à ses possibilités ; ou, encore, une analyse momentanée des forces disponibles à moyen terme, permettant une action transformatrice car sage, quoique dans les limites de l'incertitude. Seulement, une rencontre peut avoir lieu ou pas, ou cesser d'être : « L'histoire n'y est que la révocation permanente du fait accompli par un autre fait indéchiffrable à accomplir ». D'où la belle formule d'Althusser sur l'histoire comme « condition transcendantale de toute condition ».

Cette « tradition », fortement développée par Marx, se déchire entre « l'aléatoire de la rencontre et la nécessité de la révolution ». La rencontre veut percer la « réalité de l'histoire », mais également ses côtés politique et pratique. Ce qui revient à dire que ces sphères se décident « dans la lutte » : nous avons affaire à une pensée de la pratique dont l'enjeu est de « penser la pratique à travers une pensée »[251]. Le rapport entre l'histoire et la politique est bien là ; la conjoncture et la rencontre sont articulées par la lutte.

---

[248] On dirait que « le théoricisme est un individualisme ».

[249] ALTHUSSER, Louis, *Écrits philosophiques et politiques I*, Paris, 1994, Éditions Stock/IMEC, p.543, 547 et 543-6.

[250] ALTHUSSER, *Écrits philosophiques et politiques 2*, op. cit., p.161.

[251] ALTHUSSER, *Écrits philosophiques et politiques I*, op. cit., p.559, 565-6, 547, 560-1.

Cependant, Bensaïd regrette qu'Althusser ne soit pas allé jusqu'au bout pour affirmer le primat de la politique sur l'histoire, à l'instar de Benjamin[252]. Ainsi, le philosophe qui « prend le train en marche » semble vouloir se débarrasser de l'un des termes, en optant pour la pure « coupure » au détriment de l'histoire dont le « clinamen » est la forme spontanée de la plume : il convient de tirer toutes les conséquences d'une telle théorie, c'est-à-dire de voir en toute lumière le fond du « volontarisme du sujet »[253].

De ce mélange entre, d'une part, la propension à l'écoute politique et, d'autre part, les cycles de la vie, Machiavel a laissé une marge de liberté à l'action humaine, tout en ajoutant les « instincts humains » au cœur de la causalité en philosophie : « l'homme est un morceau de la nature et ne peut en aucune façon se dégager de ses lois. Il n'est libre que dans la mesure où il peut agir sur la base de ses propres décisions ». Car la liberté demande des conditions. L'opposition entre politique et nature est toujours à l'œuvre tandis que le corps même du texte permet une lecture où les formes de domination dépendent « de la nature des hommes au pouvoir » : à savoir, en dernière instance, du caractère de celui qui gouverne. Ce serait une « conception psychologique de l'histoire », puisque « ce sont justement les passions et les instincts des hommes qui déterminent le cours des choses », les alternances cycliques basculant entre l'ordre et le désordre – alors que les « forces psychiques » restent inchangées au cours du temps. Même les « luttes réelles » seraient expliquées par la différence entre les caractères.

Ainsi, premièrement, la physique et la psychologie vont de pair. Deuxièmement, Machiavel ne tenait pas compte des transformations sociales. Horkheimer y voit, à juste titre, une histoire « dogmatique » des « instincts ». Or, les éléments psychiques et physiques ne peuvent pas être mis à part de la « réalité historique ». Les sujets se font respecter ; il en découle, par exemple, le déclenchement d'un processus de reconnaissance de l'altérité, ce que Horkheimer appelle « l'historicité du respect ». Une analyse pratique permet de constater que le bienheureux Prince est le produit, et non la cause, de la transformation sociale. Les luttes sociales ne font que démontrer, histoire oblige, que la revendication de la justice part des dominés.

Il est donc impossible d'élaborer une « anthropologie philosophique » où l'homme resterait inchangé par l'histoire. Si elle existe, l' « essence humaine » n'est vérifiable que dans l'extériorisation. Mais, dès lors, le « centre » et, bien évidemment, ses rapports, sont nécessairement exposés au

---

[252] BENJAMIN, Walter, *Paris, capitale du XIX° siècle – Le livre des passages*, texte établi par Rolf Tiedemann, traduction Jean Lacoste, Paris, Éditions du Cerf, (1989), 1993, p.405.

[253] BENSAÏD, Daniel « Louis Althusser et le mystère de la rencontre », disponible sur le site internet www.marxau21.fr ; il s'agit en fait d'un chapitre de *Résistances – Essai de taupologie générale*, Paris, Fayard, 2001, p.95-142.

changement. De tels « propos définitifs », caractéristiques d'une « position ontologique », achoppent sur les pronostics liés à des événements particuliers, ce qui ne nous empêche pas de conserver la psychologie comme un outil d'explication historique parmi d'autres. Dans le cas contraire, le rapport entre l'homme et la nature en ressort appauvri : il est vrai que « la matière organique et inorganique » influe sur l'homme. Toutefois, le problème consiste en ce que l'on en fasse découler toutes les « réactions » d'individus constants et foncièrement isolés, « sans prendre en considération les moments où l'individu n'est pas déterminé à partir de la nature extrahumaine, mais à partir de la société en développement et des lois sociales qui y dominent ». De l'homme purement biologique découle une constitution tout à fait naturelle, engendrée tout simplement par ce qui l'entoure. Mais la nature est déterminée – cette nature-ci – et façonnée par l'homme. Même les concepts de cet objet changent. Et

> « il en va de même pour le rapport individu-société ; il est impossible de connaître le contenu d'un de ces concepts sans connaître les déterminations de l'autre, et toutes ces déterminations, étant soumises à des modifications, ont-elles-mêmes leur propre histoire ».

À la fin de ce texte, Horkheimer critique, en dépit de ses propres remarques antérieures, un « agnosticisme historique » et un « scepticisme historique » qui empêcheraient la connaissance historique : s'il est assez délicat de deviner des formes futures, un regard vers le passé est toujours possible, puisque nous conservons « l'être primitif » en nous-mêmes[254]. Nous dirions que le « pari » historique est maintenu. Il convient pourtant de le complexifier.

[254] HORKHEIMER, *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, op. cit., p.34, 36-9, 42-3, 45-6 et 41.

AVANT LES LUMIÈRES

Pour ce qui est des philosophies de l'histoire dans la durée – ou, pourquoi pas, de leurs « séquences » –, nous proposons au lecteur une « ligne temporelle »[255], à vrai dire un axe chronologique permettant de suivre quelques « moments exceptionnels » de l'histoire de la pensée. Cela dit, il se peut que notre entreprise ait une allure linéaire, dont l'itinéraire ne ferait que remarquer les passages obligés d'un développement censé être continu. Mais ce postulat s'avère injustifiable. S'il est certain que, depuis le commencement de ce texte, un regard attentif a déjà pu remarquer une perspective historicisante, c'est-à-dire penchant vers un thématisme différencié du temps historique et de ses métamorphoses devenues intelligibles ; premièrement, tel n'a pas été – et tel ne sera pas - l'objectif notre démarche : nous entendons par là que notre propos ne concerne que la succession des approches historiques, et non leur « filiation », du reste essentialiste ; et deuxièmement, cette « fuite en arrière » (qui n'est en fait que la première partie de cette thèse[256]) a pour but de remettre à l'œuvre la notion d'histoire, devenue par là même floue, voire inopérante, et si décriée.

---

[255] À part l'Antiquité - Homère (850 AC- ?) – Anaximandre (610-546 AC) - Parménide (544-450 AC ?) - Héraclite (541-480 AC ?) – Anaxagore (500-428 AC) - Hérodote (482-4 – 425 AC) - Thucydide (460 – 400-395 AC) – Démocrite (460-370 AC) - Platon (427-347AC) - Aristote (384- 322 AC) – Épicure (341-270 AC) - Polybe (202-10 – 126 AC) Cicéron (106-43 AC) - et l'Église [Augustin (354-430) – Boèce (480 - 524) et Thomas d'Aquin – (1225-1274)], nous disposons, en guise d'illustration, de la « ligne de pensée » suivante, élaborée plutôt selon des repères non exhaustifs que suivant un ordre logique intangible, même si tous les auteurs cités n'ont pas traité de l'histoire en tant que telle : Machiavel (1469-1527) – Copernic (1473-1543) - Luther (1483-1546) – Calvin (1509-1564) – Bodin (1529-1596) – La Boétie (1530-1563) - Bacon (1561-1626) – Galilée (1564-1642) - Hobbes (1588-1679) – Descartes (1596-1650) – Pascal (1623-1662) – Bossuet (1627-1704) – Spinoza (1632-1677) – Locke (1632-1704) – Newton (1643-1727) - Leibniz (1646-1716) - Vico (1668-1744) – Montesquieu (1689-1755) - Voltaire (1694-1778) – Hume (1711-1776) – Rousseau (1712-1778) – Diderot (1713-1784) – d'Alembert (1717-1783) – Smith (1723-1790) - Ferguson (1723-1816) - Kant (1724-1804) – Turgot (1727-1781) - Condorcet (1743-1794) - Herder (1744-1803) - Schiller (1759-1805) - Saint-Simon (1760-1825) – Fichte (1762-1814) – Humboldt (1767-1835) - Hegel (1770-1831) – Fourrier (1772-1837) – Schelling (1775-1854) – Schopenhauer (1788-1860) - Comte (1798-1857) – Feuerbach (1804-1872) - Tocqueville (1805-1859) – Darwin (1809-1882) - Proudhon (1809-1865) – Kierkegaard (1813-1855) – Bakounine (1814-1876) - Marx (1818-1883) - Engels (1820-1895) – Dilthey (1833-1911) - Franz Brentano (1838-1917) - Nietzsche (1844-1900) – Freud (1856-1939) – Husserl (1859-1938) - Weber (1864-1920) - Einstein (1879-1955) - et ainsi de suite … Il va sans dire que l'on n'énonce pas une « histoire des grands hommes » : il s'agit d'un outil, certes peut-être un peu maladroit, pour mieux étayer notre dialogue sur l'histoire et la pensée tout court, à partir de celles de ces quelques théoriciens (source : wikipedia.fr).

[256] La « fuite en avant » et la « confrontation directe » auront leur place en temps utile.

Nous avons même l'impression que l'enseignement de philosophie, une fois dépourvu de toute trace historique, ne fait que renforcer ce que profère sans cesse le sens commun : pas d'histoire, pas de souci, pas de conflit, pas de « groupes », ce gros mot. Mais, encore une fois, il convient de faire attention. Car les philosophes (?), avocats pendant leurs heures supplémentaires, se dépêcheront de dénoncer le caractère, certes rétrograde, d'une pédagogie commençant par la Grèce et finissant de nos jours. L' « intempestif » commence par le milieu, nous ne saurions être en désaccord sur ce point. Ce que, en revanche, il importe absolument de mentionner, c'est que la disparition de l'histoire dans les débats contemporains a abouti à l'absolutisation de quelques courants soi-disant « multiples ». Il convient d'en finir avec la vision de l'histoire comme simple « identité » : il s'agit là d'un champ négatif de détermination. Notre travail se veut donc aux antipodes, par exemple, des *Temps capitaux*, ouvrage dans lequel l'histoire est celle du nihilisme, et la « chrématistique » s'approprie des sujets sur un mode de pure extériorité déclenchée par le surgissement de l'argent : toute extériorité relève de l'être et de son corrélat, le temps vide, alors même que toutes les pratiques s'inscrivent dans ce monde prétendument atemporel.

Ainsi, la modernité serait présente dès le début, dès la première fois, elle serait déjà là chez les Grecs et dans n'importe quelle forme de vie sociale, « à la façon d'une marque en creux qui aurait hanté le *socius* dans son opération la plus constante : coder le désir, faire face à la hantise des flux décodés ». Tout reste inaccessible, les parties ne se laissent pas rassembler ; nous ne ferions que répéter[257]. Nous sommes d'accord avec Badiou lorsqu'il dit que le projet deleuzien est en fait assez heideggérien, c'est-à-dire, en fin de compte, qu'il prône la « fin de la métaphysique »[258]. Et, à bien des égards, chaque philosophie a sa politique, et vice-versa … Et si jamais au douloureux milieu nous retrouvions « l'histoire » ? La vie se répète en plusieurs gestes. À cette échelle du particulier, à la fois déterminé et imprévisible, il peut exister une configuration de forces ou de rapports permettant l'apparition de l'universel vide, voire impersonnel, ou encore sans sujet. Dans une telle atmosphère, une nouvelle action est en train de naître : une prise de parole se fait finalement jour, ce qui constitue un acte, forcément créateur. Il s'agit bien de l'événement, de ce en face de quoi il n'y a pas de réponse, du démesuré : lui aussi est déterminé et imprévisible.

C'est pourquoi nous constatons une tension entre l'histoire et l'événement, le nécessaire et l'ouverture du champ des possibles. La répétition forme certes la société : les hommes inscrivent dans un espace naturel et culturel leurs différences et leurs œuvres, y compris parmi ces

[257] ALLIEZ, *Les Temps capitaux I*, op. cit., p.322, 31-9 et 47.
[258] *Petit panthéon portatif*, Paris, La Fabrique, 2008, p.107.

dernières les institutions. Les rapports de force y sont présents et peuvent être remis en cause. C'est la raison pour laquelle l'histoire est fondamentalement une répétition, même si, du coup, cette répétition est nécessairement historique, dans la mesure où elle se déroule toujours différemment, l'entreprise n'ayant jamais les mêmes conditions : « Pour chaque société, dans chaque époque, il y a un environnement singulier, une situation héritée, une coutume, qui circonscrivent certaine possibilités et certaines impossibilités ». Ce n'est pas le réel qui retient une personne au pouvoir, mais quelque chose de l'ordre de la production : « c'est bien plutôt le sort qui [lui] est réservé dans une série de situations particulières »[259].

Dans *La Sainte famille*, Marx retrace l'histoire de la formation du matérialisme, en fait « l'histoire profane » du spinozisme en France. Pour lui qui, du reste, s'inspire du *Manuel de philosophie moderne* de Renouvier (1842), les deux branches du matérialisme français, l'une issue de Descartes et l'autre de Locke, ne sont pas un mystère – aussi bien que l'opposition de la philosophie du XVIII° et de celle du XVII°. Il s'efforce cependant d'établir un lien entre le matérialisme, « l'humanisme » et le communisme. Il cite alors quelques passages d'Helvétius, d'Holbach et de Bentham. Pour le premier,

> « les hommes ne sont point méchants, mais soumis à leurs intérêts (…). Ce n'est donc point de la méchanceté des hommes dont il faut se plaindre, mais de l'ignorance des législateurs, qui ont toujours mis l'intérêt particulier en opposition avec l'intérêt général ».

Chez le deuxième, au nom de « l'intérêt », ressort un certain anthropocentrisme où l'homme est toujours présent dans ses actions et ses sensations. Par ailleurs, Holbach pense que

> « la vraie morale ainsi que la vraie politique est celle qui cherche à approcher les hommes, afin de les faire travailler par des efforts réunis à leur bonheur mutuel. Toute morale qui sépare nos intérêts de ceux de nos associés est fausse, insensée, contraire à la nature ».

Finalement, Marx en arrive à une citation de Bentham :

> « L'intérêt des individus (…) doit céder à l'intérêt public. Mais (…) qu'est-ce que cela signifie ? Chaque individu n'est-il

[259] LEFORT, *Les formes de l'histoire*, op. cit., p.318-9.

> pas partie du public autant que chaque autre ? Cet intérêt public, que vous personnifiez, n'est qu'un terme abstrait : il ne représente que la masse des intérêts individuels (…). Les intérêts individuels sont les seuls intérêts réels ».

Il plaide pour une éthique du communisme et du socialisme, rattachée aux inspirations matérialistes d'antan. Les postulats de la « bonté originelle et [de] l'égalité » des hommes forment corps avec la « toute puissance » de l'expérience, alliée à l' « habitus » et à l'éducation. Sous l' « influence des conditions extérieures », l'homme tire du monde tout ce qu'il éprouve en termes de connaissance et de sentiments. Il est donc impératif d' « organiser » le monde en conformité avec ces conditions, de mesurer la nature avec la société et, par là, de « déployer » la nature humaine : l' « intérêt » doit être humain. La liberté n'est pas une prohibition, mais consiste plutôt en la destruction des « foyers antisociaux » au nom de la création de « l'espace social nécessaire à la manifestation essentielle de [la] vie » ; ainsi, « si l'homme est formé par les circonstances, il faut donner forme humaine aux circonstances ».

La petite généalogie marxiste commence par Bacon, « le véritable ancêtre du matérialisme anglais et de toute science expérimentale moderne ». La lignée d'Anaxagore et de Démocrite est là, sous la forme de la physique empirique entendue comme la plus noble des sciences de la nature. Les sens étant « infaillibles », la science consiste en la définition d'une méthode à appliquer empiriquement, justement sur ce qui s'offre à eux : l'induction, la comparaison, l'observation et l'expérimentation. La lecture de Bacon qu'entreprend Marx est plutôt positive, dans la mesure où le trait le plus important qu'il y repère est le mouvement de la matière, une propriété « innée ». De là, le seul caractère à proprement parler scientifique est relativisé, puisque le mouvement n'est restreint ni à la mathématique, ni à la mécanique. Marx cite alors le mot de Jacob Böhme, selon lequel le « tourment de la matière » est fait d'instinct, doté, comme dit l'auteur du *Capital*, d'une « énergie vitale » produisant des « différences spécifiques ». Bref, la matière est à la fois « poétique » et « sensuelle ». Cela n'a pourtant pas empêché Marx de critiquer ses « inconséquences théologiques »[260].

Althusser voit, chez Bacon, un grand nombre d' « histoires » de « toutes sortes de choses ». Le domaine de l'histoire est rattaché à la mémoire et entre en opposition avec la philosophie et les sciences, « c'est-à-dire (…) la raison ». De ce fait, l'histoire s'avère le fondement de ces autres connaissances, entendues comme la « réflexion théorique » sur le recueil distribué par la mémoire. Nous en dégageons une conception empiriste

[260] *La Sainte famille*, op. cit., p.564, 575, 571-2 et 568.

« purement passive », dès lors que la recherche est guidée par la trouvaille[261]. Cette vision se prolongerait jusqu'à d'Alembert, pour qui « toutes nos connaissances reposent sur la mémoire, 'collection machinale et purement passive de toutes ces connaissances' »[262]. Ceci dit, la mémoire serait la première des facultés, suivie par l'imagination (les beaux-arts) puis par la raison (la philosophie). Nous voyons un « élargissement de l'histoire » dans cette division : « histoire divine (recueil de faits révélés) », « histoire humaine » et « histoire de la nature ». Cette démarche ne prend en compte que les faits, et non les essences[263]. Voilà pourquoi Bacon ne conseillait pas à l'historien de s'intéresser à de longues périodes, sous peine de trouver « des blancs et des espaces », dont le remplissage serait dû à la force de l'imagination. Le faire au nom d'une « macro-autonomie » comporte le danger de remplacer ces trous soit par des « idées philosophiques » soit par des « motivations invisibles » - quoique fondées sur le cours d'une histoire quelle qu'elle soit[264]. L'histoire en tant que connaissance des faits se trouve à un carrefour. Le XVIII° siècle est passé par le renversement d'une telle lecture ; l'exemple choisi est celui de Buffon, dans son *Discours sur la nature des animaux* : « Chez nous, la mémoire émane de la puissance de réfléchir », ce qui sépare les hommes des animaux et concède le primat à la raison – tandis que les animaux se trouvent enfermés dans leurs sensations. En conséquence, les hommes auraient une « dimension temporelle » étrangère à la passivité de la mémoire. Selon Althusser, l'histoire sera dorénavant définie comme « confrontation ». Pour autant, ce dernier reprend Hegel, pour qui « le mot histoire » réunit aussi bien le subjectif que l'objectif, le « fait d'advenir » que le « récit historique »[265].

Ceci étant, notre incursion dans le XVII° siècle concernera quatre niveaux formateurs de la conscience historique : le rationalisme cartésien, les polémiques religieuses, le pessimisme pratique et les polémiques politiques, juridiques et économiques[266]. Selon l'étude d'Althusser, qui nous servira en quelque sorte de fil conducteur, nous aurons surtout affaire à Descartes, Bossuet, Pascal et Hobbes dans l'examen de ces quatre niveaux. En outre, nous informons le lecteur de ce que nous ne suivrons pas l'ordre indiqué par Althusser : nous privilégierons le cas de Descartes, ainsi que le tournant politique incarné par les idées de Hobbes et de Rousseau. Nous n'éluderons

---

[261] ALTHUSSER, *Politique et histoire*, op. cit., p.30.
[262] *Discours préliminaire de 'L'Encyclopédie'*, Paris, Vrin, 1984, p.63 ; cité par ALTHUSSER, *Politique et histoire*, op. cit., p.30.
[263] ALTHUSSER, *Politique et histoire*, op. cit., p.30-1.
[264] KRACAUER, *L'Histoire*, op. cit., p.183.
[265] HEGEL, G. W. F., *La raison dans l'Histoire*, traduction Kostas Papaioannou, Paris, UGE/Plon, 1965, p.193 ; ALTHUSSER, *Politique et histoire*, op. cit., p.31.
[266] ALTHUSSER, *Politique et histoire*, op. cit., p.33.

pas pour autant les autres dimensions citées ci-dessus, mais nous les aborderons de façon succincte, seulement en guise d'illustration.

Le « pessimisme pratique » s'oppose à « l'optimisme cartésien ». Pour Althusser, cela est dû au fait du bouleversement « sur tous le plans » du monde féodal ; le premier nom du courant pessimiste pratique aurait été Pascal. La religion étant séparée de la nature de la vie alors que celle-ci était condamnée par celle-là au siècle précédant[267], « l'étude profane de ce monde » peut s'élargir[268]. Le cri de Pascal en face de la nature muette et de la perte de la présence en témoigne assez vivement : « la vraie nature étant perdue, tout devient sa nature » et son bien.

Ce « courant », qui englobe Pascal, Machiavel et La Rochefoucauld, avait quelques thèmes en commun, tels que la « méchanceté humaine », les passions et les intérêts comme source d'action, desquels découlent la nécessité d'expliquer les illusions. Pour Pascal, « la coutume fait toute l'équité » : nous sommes très éloignés desdites « lois naturelles ». Les choses peuvent mal tourner dès que nous nous habituons aux mystifications. Par ailleurs, le pouvoir politique se fonde sur l'usurpation ; il faut cacher son commencement pour lui donner un aspect éternel[269]. Voilà, selon Althusser, une théorie de l'idéologie[270].

Dans le domaine de la « science », Pascal distingue deux types de « vérités », celles de la « mémoire », auxquelles nous ne pouvons rien ajouter et, en parallèle, celles de la « raison », où l'accumulation est possible, bien qu' « avec du temps et de la peine ». Ce statut lui sert à placer ses contemporains à un niveau plus haut que celui des anciens : « de sorte que toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement ». Nous en dégageons que la « conservation » est la spécificité de l'homme, ce qui rend le « progrès » possible, à la différence des animaux : un être de raison « n'est produit que pour l'infinité », c'est pourquoi les connaissances ont des « degrés ». Il est possible d'y inférer la « nécessité de l'erreur » : « Juger, en histoire, c'est donc comparer la vérité d'une époque en fonction des conditions de cette époque ». Ceci permet d'éviter l' « illusion rétrospective » aussi bien que le « relativisme ». Althusser en extrait une « dialectique de l'erreur », au sens où « celle-ci n'est telle que si elle est prise pour la vérité ». Étant donné que l'erreur est rétrospective, nous avons affaire à une « vérité dépassée » et, à la fois, à une erreur. Le commentaire de Pascal sur les Anciens en est un exemple : « Sans

[267] Voyons par exemple Calvin, pour qui « tout ce que nous avons de la nature est chair » (cité par ALTHUSSER, *Politique et histoire*, op. cit., p.35).
[268] ALTHUSSER, *Politique et histoire*, op. cit., p.35-6.
[269] *Pensées* 426 et 294.
[270] ALTHUSSER, *Politique et histoire*, op. cit., p.36.

les contredire, nous pouvons assurer le contraire de ce qu'ils disaient »[271]. Cette idée ne sera reprise que par Hegel, qui la généralisera[272].

Finalement, « qu'est-ce que l'homme dans la nature ? », s'étonne Pascal, car, comme il le reprend, « nulle idée n'en approche ». John Donne lui répond : « *It's all in pieces, all coherence gone* »[273]. Ni le cosmos ni la révélation ne sont plus à la hauteur pour lui proposer une réponse. L'histoire entre en jeu – et il faudra parier, non point à cause de Dieu, mais justement grâce à son absence, grâce finalement au vide d'où peuvent émerger des possibles.

Si l'on considère les querelles politico-économiques, nous citerons d'abord les adversaires de Pascal, les « féodaux » : La Bruyère, Fénelon, Saint-Simon, Boulainvilliers, Vauban et, plus tard, Montesquieu : « La liberté réclamée ici est donc la vieille liberté féodale : nostalgie ». Ceux-ci dénoncèrent l'absolutisme sans pour autant le voir comme une conséquence du régime féodal. Viennent ensuite, les « partisans » de la formation de l'État : des juristes et penseurs comme Machiavel, Hobbes, Pascal, Grotius et Pufendorf, dont l'argument était le « recours à l'histoire », et ce selon deux modèles : « histoire hypothétique » et « histoire réelle ».

L'analyse althussérienne dégage un « schème commun » à quelques variantes de l' « histoire hypothétique », dont l'appel à la « déduction » se justifie dans la mesure où la société « ne va plus de soi » : un état de nature, avec ses contradictions, et un contrat pour les résoudre. Puis, il discerne trois formes de contrat : 1) un « contrat de soumission », où le Prince s'engage à respecter les « lois fondamentales » (ou le « contrat féodal libéral ») ; 2) un contrat où le peuple confère au Prince le pouvoir absolu – Hobbes et Grotius ne consentant pas au « droit d'insurrection », contrairement à Burlamaqui et à Locke ; 3) un « contrat sans Prince », exprimé par Rousseau avec, il est vrai, une terminologie machiavélienne. Il s'agit d'une « genèse idéale » de l'histoire dont le « moteur » seraient les « contradictions » présentes dans l'état de nature[274], lequel pose l'épineux problème de « l'origine ». Le « contenu » de ce que Hobbes décrit, par exemple la guerre de tous contre tous, correspond à l'état actuel de sa société – et non pas à son passé : plutôt « la structure présente de la société, ou les aspirations présentes ». Du côté de la forme, nous restons dans le domaine vague de « l'originaire ». Bref, le présent se projette dans le passé. Althusser en tire deux conséquences :

---

[271] PASCAL, « Préface » pour le *Traité du vide*, in *Œuvres complètes*, 1998-9 Paris, Gallimard/ Pléiade, p.534-5 ; cité par ALTHUSSER, *Politique et histoire*, op. cit., p.37-8.
[272] ALTHUSSER, *Politique et histoire*, op. cit., p.38.
[273] « Tout est en morceaux, toute cohérence a disparu ». Cité par Papaioannou dans sa préface à HEGEL, *La raison dans l'Histoire*, op. cit., p.6.
[274] ALTHUSSER, *Politique et histoire*, op. cit., p.42-3.

d'abord, « l'idée que l'histoire concerne le présent » et joue un rôle dans ses conflits ; et, nécessairement, la « négation du passé comme tel »[275].

Pour ladite « histoire réelle », Althusser oppose le groupe des « germanistes», représenté par Boulainvilliers, et le groupe des « romanistes », incarné par l'abbé Dubos. Pour l'anti-absolutiste Boulainvilliers, « la conquête de la Gaule par les Francs (les Germains) est l'origine de la féodalité. Les vainqueurs ont réduit les vaincus en esclavage ». Les Francs issus de la noblesse ont promis la promotion sociale des serfs et leur anoblissement. Pourtant Boulainvilliers réclame « le retour à l'ancien ordre féodal ». D'un autre côté, à en croire l'abbé Dubos, « les Francs ne sont pas venus en Gaule en vainqueurs, mais en invités : ils sont les héritiers des empereurs romains ». Les offices royaux s'étant convertis en charges féodales héréditaires (apparition de la noblesse), « l'absolutisme actuel revient donc avec raison à l'origine historique et à la sainte tradition de la monarchie ». Cette théorie fera fortune au XVIII° siècle et sera appliquée au nom du tiers-état. Les classes y apparaissent comme des « races ». Néanmoins, le recours au passé se révèle tout aussi « hypothétique », et, partant, les droits seraient plutôt moraux qu'à proprement parler historiques – relevant d'un passé « idéal »[276].

Il est maintenant temps de nous pencher, quoique de façon sommaire, sur la figure de René Descartes et sur son doute dépourvu d'histoire : la raison étant présente chez les hommes, « n'y ayant qu'une vérité de chaque chose, quiconque la trouve en sait autant qu'on en peut savoir »[277]. La vérité n'a alors pas de passé, elle n'est que quelque chose d'inné. S'il existe un « progrès », ce n'est que dans le développement des principes. Ainsi le temps en question est celui, psychologique, de la « déduction ». Pourrait-on à la limite proposer une « histoire de nos erreurs » ? Non, parce que ce serait toujours de la psychologie, qu'il s'agisse de l'analyse du passé ou des préjugés de l'enfance, voire d'une « psychologie de l'attention ». C'est pourquoi, finalement, chez Descartes, « la matière de l'histoire est récusée dans le doute », et la théologie serait une demeure possible[278].

Pour Marx, comme nous l'avons vu, le matérialisme français est issu de deux branches, l'une cartésienne et l'autre lockéenne[279]. Cette division est la même que celle qui est faite entre le socialisme et le mécanisme. Les lignes générales de la physique cartésienne montrent que la matière est porteuse

---

[275] L'issue théoriciste d'Althusser prône qu'on n'apportera du nouveau qu' « en substituant à cette logique de l'histoire l'histoire de cette logique » (Ibidem, p.44).

[276] Ibidem, p.44-5.

[277] DESCARTES, René, *Discours de la méthode*, in *Œuvres philosophiques I*, organisé par Ferdinand Alquié Paris, Garnier, (1963), 1988, p.590.

[278] ALTHUSSER, *Politique et histoire*, op. cit., p.34.

[279] Pour des raisons liées aux thèmes abordés, nous ne nous intéresserons pas à la vaste galerie rassemblée par Marx.

d'une « force créatrice » dont le « mouvement mécanique » est l' « acte vital ». Seulement, nous observons une séparation étanche entre la physique et la métaphysique : « à l'intérieur de sa physique, la matière est l'unique substance, l'unique fond de l'être et de la connaissance ». S'y est rattaché le matérialisme mécaniste, c'est-à-dire une lecture strictement physique de la vie matérielle. Ce modèle, celui des sciences, se heurtera à Hobbes, Gassendi et Vico[280]. L'interprétation avancée par Hannah Arendt insiste sur ce que le principe du doute serait présent même dans l'empirisme : le sensible se dissout dans la perception, qui révèle le sens par répétition et par habitude, c'est-à-dire le « subjectivisme » de l'homme emprisonné dans « un non-monde de sensations », tout comme dans le « puritanisme »[281].

Hobbes se serait inspiré du monde physique de Descartes, dont la « fiction » aux allures « absolument fausses » répond aux besoins de la nouvelle rationalité en en écartant l'origine biblique. Une petite parenthèse est nécessaire : cette opposition centrale, que Binoche met ici en évidence, est celle de la genèse et de l'histoire. À partir de là, les pensées de l'histoire se seraient érigées tantôt comme une « radicalisation ontologique de la genèse » en processus, tantôt comme sa critique[282]. Ainsi, pour le philosophe du *cogito*, c'est donc la « nature », vue comme un « ensemble de lois », qui soutient le raisonnement : il n'est pas question d'élever celle-ci au *status* de « déesse » ou de « puissance imaginaire ». Ce n'est que de la « matière » réunissant des qualités du reste conservées par Dieu. Comme le changement est nécessaire pour les parties de l'ensemble, puisque nous ne pouvons l'attribuer à l'action immuable de Dieu, nous dit Descartes, nous le devons à la nature. C'est pourquoi, continue-t-il, « les règles suivant lesquelles se font ces changements, je les nomme les lois de la Nature »[283]. Pour lui, le monde est l'ordre du désordre, l'un passant dans l'autre. En somme, le monde aurait une genèse et non pas une histoire – étant donné que la production sous les règles de la nature se conserve tout au long de son processus. En un mot, « la genèse n'est rendue possible que par la négation de l'histoire, c'est-à-dire par l'affirmation d'une nature humaine immuable »[284].

---

[280] MARX, *La Sainte famille*, op. cit., p.565-6.
[281] ARENDT, *La crise de la culture*, op. cit., p.77.
[282] BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.13.
[283] DESCARTES, *Le monde et le Traité de l'homme* in *Œuvres philosophiques* I, op. cit., 349-50 ; cité par BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.19 ; voir aussi DESCARTES, *Discours de la méthode*, op. cit., p.617-8.
[284] BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.19 et 21.

LE *LÉVIATHAN* OU LE MONSTRE GÉOMÈTRE

Mutatis mutandis, nous en arrivons à Hobbes, où le passage à la société civile requiert la permanence de la nature. Binoche pense qu'il est question d'une application politique de la mécanique cartésienne dont les pas s'affranchissent de la religion et cheminent vers une appropriation de la nature. La « nécessité de pactes » capables d'ordonner la « vertu morale » et les « devoirs civils » s'établit sur la « cupidité naturelle » et la « raison naturelle » : ces dernières résulteraient respectivement de l'aspiration à l'appropriation des « choses communes » et ensuite du désir d'éviter la « mort violente comme le plus grand mal de la nature »[285]. D'un côté, la source de la stabilité du système hobbesien réside dans l'immuabilité de la nature humaine, voire en une anthropologie déductible de la science et fondatrice de l'expérience ; de l'autre côté, la genèse cartésienne ne s'érige pas en tant que norme, mais comme une description, abstraite, du monde physique, « celui d'une étendue gouvernée par les lois du choc »[286]. Chez Hobbes, nous avons affaire à ce que la République doit être, quoique qu'il « procède à la genèse non historique d'un fait historique et que le *Léviathan* [soit] l'abstraction de la société civile comme le monde *more geometrico* est l'abstraction du monde perçu », comme nous le voyons dans *Le Citoyen*[287]. Cela revient à dire que la formation de la République et le thème de l'historicité ne sont pas « de fait », mais « de droit »[288] : « En passant du physique au politique, la scission abstrait/concret devient la scission droit/fait », et ce dernier n'a aucune légitimité[289].

Pour comprendre ce que c'est la *Civitas*, il faut percer à jour ses composants, c'est-à-dire les individus : la république correspond à « l'homme artificiel ». Cependant, cet automatisme n'entraîne pas nécessairement la survie indéfinie d'un tel corps, le *Léviathan* n'étant pas à l'abri de la disparition : « il est possible, par une méditation industrieuse, de découvrir des principes rationnels propres à faire que leur constitution [des républiques], sauf en cas de violence, dure jamais »[290]. Selon Binoche, au

---

[285] HOBBES, Thomas, *De Cive* (ou *Le Citoyen*), cité par BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.19.
[286] BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.20.
[287] HOBBES, Thomas, *De Cive* (ou *Le Citoyen*), cité par BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.20.
[288] HOBBES, Thomas, *Leviathan* (1651), Édition Macpherson, Londres, Penguin Books, 1981, p.727 ; cité par BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.21.
[289] BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.21.
[290] HOBBES, *Leviathan* (édition anglaise), op. cit., p.378 ; cité par BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.16.

service du *Commonwealth*, la géométrie a pour rôle d'éviter une « dissolution interne » par le moyen d'une éternité abstraite : la genèse fait abstraction de l'histoire « comme la physique mécaniste de la résistance de l'air »[291]. Mais, cela va sans dire, ce dispositif répond tout de même à une « motivation pratique » :

> « Si Hobbes se détourne de l'histoire, c'est sans doute d'abord parce que celle-ci se fait trop tumultueuse. En ce sens, le modèle mécaniste de la genèse est un recours, la possibilité de mettre entre parenthèses le désordre historique pour pouvoir penser une société civile stable ».

Hobbes condamnait alors la lecture des historiens[292], incitant au régicide et dont la sagesse était, à la limite, source de « l'instabilité ontologique de l'histoire entendue comme chaos d'expériences ». Il s'agit d'une vocation spéculative répondant à la Révolution[293]. Là se situe le flair de Hobbes pour l'actualité.

Hobbes a été influencé par Machiavel et par Bacon. Tout comme le Florentin, il considère la forme de l'État comme secondaire « relativement à l'existence de fait d'un pouvoir fort » ; d'après Horkheimer, bien que monarchiste en privé, il a consacré sa vie « au pouvoir politique le plus fort ». Hobbes a approfondi la conception mécaniste de la nature en opposition au cosmos médiéval. Pour Galilée, tout pouvait être ramené à un mouvement d'atomes ; de plus, le mouvement rectiligne uniforme est « le concept physique premier », bien que mouvement et repos soient relatifs : « Selon Galilée, ce n'est pas le mouvement en tant que tel qui doit être expliqué, mais l'accélération, le ralentissement ou le changement de direction ». Le dieu d'Aristote comme moteur du monde « devint superflu »[294].

Nous savons que Hobbes se réclamait de Copernic, Galilée, Kepler, Gassendi et Mersenne dans son plaidoyer pour une raison qui fonctionne comme une « faculté de calculer des conséquences »[295]. Il en a donné une expression systématique : « La cause de tous les mouvements des corps est à rechercher dans les mouvements de leurs parties ». Ce qui est réel a sa place dans l'espace et la réalité substantielle appartient aux corps. Chaque modification dans ce domaine nous pousse à une plus grande division du

---

[291] BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.16.
[292] HOBBES, *Leviathan* (édition anglaise), op. cit., p.369 et 407 ; cité par BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.17.
[293] BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.17.
[294] HORKHEIMER, *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, op. cit., p.49-52.
[295] ARENDT, *La crise de la culture*, op. cit., p.76-7.

mouvement. Dans une telle logique, l'extension et la figure en sont les qualités fixes, tandis que la couleur, l'odeur ... ne sont que des modalités subjectives d'appréhension : « Les lois suprêmes du mouvement sont les lois suprêmes du monde naturel ; quant à un autre monde, il n'existe pas »[296]. La plume de Hobbes est assez claire :

> « rien de plus n'est requis pour connaître les particularités d'une figure quelconque que de considérer tout ce qui découle de la construction que nous avons faite nous-mêmes pour tracer les figures »[297].

Ce modèle a bel et bien été transposé à l'homme, qui serait un « mécanisme composé des parties corporelles ». L'État et son grand corps fonctionneraient grâce aux rouages imposés à ses parties, les hommes, par analogie avec « tout système physique par rapport à ses éléments matériels ». Bref, toutes les transformations sont expliquées comme des propriétés éternelles, à partir de l'individu isolé[298].

« Hobbes érige le matérialisme baconien en système » et expulse la sensualité de ce dernier : « voici la matérialité abstraite du géomètre ». Le mouvement physique devient mécanique ou mathématique : « Pour vaincre sur son propre terrain l'esprit misanthrope et désincarné, le matérialisme doit mortifier lui-même sa chair et se faire ascète », comme le remarque un Marx aux allures, si nous osons dire, assez nietzschéennes. Si nous partons des sensations, les représentations ne sont que des « fantômes », ce qui peut être démontré par la « science ». En ce sens, « corps, être, substance – c'est une seule et même idée réelle », issue de la matière et donc de la nature – ainsi que l'homme, par ailleurs. La substance ne saurait être « sans corps » et, en outre, l'infini mécanique n'est que la capacité humaine « d'ajouter sans fin »[299]. La manière dont nous réagissons obéit à des processus mécaniques ; il nous arrive alors de diviser les passions en « passions d'attraction et d'appropriation » et en « passions de résistance ou de défense » - le plaisir et le déplaisir, la circulation du sang et son empêchement.

La liberté de la volonté s'oppose donc à la liberté de l'action. C'est pourquoi sa causalité s'oppose à une « liberté positive » : il y aura toujours des instincts à l'œuvre dans nos réactions, même si nous n'en voyons que des effets ; autrement, la science s'arrêterait. Cité par Horkheimer, Hobbes dit que « la liberté n'est rien d'autre que l'absence de tout ce qui empêche

---

[296] HORKHEIMER, *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, op. cit., p.52-3.
[297] HOBBES, *De Homine*, X, 5. cité par HORKHEIMER, *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, op. cit., p.53.
[298] HORKHEIMER, *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, op. cit., p.53-5.
[299] MARX, *La Sainte famille*, op. cit., p.568-9.

son écoulement » ; mais cette conception de la liberté est toujours relative à des limites, voire à des obstacles. Nous observons ici une « liberté de l'action » qui s'oppose à une liberté volontariste typiquement idéaliste. Pour Hobbes, le maître et l'esclave doivent désirer selon leur nature ; si un dépassement quelconque de ces limites a lieu, par exemple à travers la joie publique d'un esclave, « on met [ce dernier] à mort ». Telle est, en ses propres termes, la « liberté dans la réalité sociale ».

La manière dont les hommes se réunissent dans un État et créent leur culture, leur vie, bref, leur histoire, est étudiée selon une procédure scientifique, mais non historique. Le savant, en portant la connaissance des propriétés matérielles qui composent la nature, peut la reconstruire idéalement. Pourtant, il suffit d'imaginer le comportement des individus affranchis de l'État, donc dans un état de nature, pour savoir ce qui constitue un État. Nous faisons abstraction des conditions sociales des hommes pour en déduire la formation de l'État :

> « Ni l'histoire humaine, ni l'histoire naturelle ne sont donc pour Hobbes science de la politique au sens propre ; celle-ci est, au contraire, construite à partir de la pensée pure. Ses éléments fondamentaux sont déterminés de la manière suivante : le plaisir et le déplaisir étant les seuls mobiles des actions humaines, le souverain bien est la vie, et le pire des maux la mort ».

Le contrat social est engendré par notre « agressivité illimitée » et notre « angoisse infinie » face au royaume du *bellum omnium in omnes*. La peur soulèverait un « besoin de sécurité » propice à la renonciation à la liberté illimitée au bénéfice de la paix[300]. La preuve en est que des clés existent pour se protéger de l'on ne sait qui ; il ne s'agit pas seulement de la crainte occasionnée par la concurrence, mais aussi bien de la peur des émeutes[301]. Et, une fois le pouvoir délégué, il n'y aurait pas de retour. Contrecarrer une définition géométrique revient à commettre une « erreur » ; contrevenir aux lois ne mène qu'à former des criminels et des rebelles. Les axes de cette géométrie fonctionnent comme des machines. Ceci explique le choix du contrat pour la machine la plus puissante, justement celle de l'État, qui doit faire taire « Béhémoth », le monstre de la rébellion[302].

Ainsi, le « grand événement » du XVII° siècle étant l'absolutisme, le débat théorique peut être divisé entre ses partisans et ses adversaires. Cette période a vu la « décadence de la noblesse » et la « montée du Tiers État ». Dans *La Naissance de la biopolitique*, Foucault signale que la « société

---

300 HORKHEIMER, *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, op. cit., p.56-63.
301 ALTHUSSER, *Politique et histoire*, op. cit., p.552-3.
302 HORKHEIMER, *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, op. cit., p.64.

civile » est l'autre de l'État (sa « cible ») et ne se réduit donc pas complètement à lui. Ce contre-pouvoir social à la puissance étatique donnerait naissance à deux tendances : l'une, libérale, débouchant sur la réduction de/à l'État, et l'autre, libertaire, débouchant sur le dépérissement de celui-ci. Foucault y voit une « eschatologie » dans laquelle la société l'emporte[303]. Ce constat n'a pas échappé à Hobbes, qui a examiné la question sous l'angle d'un « antagonisme tendanciel entre propriété privée et souveraineté ». La doctrine du Léviathan énonce que « chaque individu privé a la propriété absolue de ses biens, de sorte que le droit du souverain est exclu », ce qui, à la limite, peut bien « dissoudre l'État ». La propriété ne relève pas du droit naturel, n'étant qu'un « effet de l'État »[304]. Le souverain, bien que chez Hobbes il ne se soumette à aucune instance civile, joue un rôle dans le contrat : formuler et appliquer des lois pour une « existence prospère ». Ce qui, à l'époque de Hobbes, correspondait au commerce, avec le passage du « bien de l'État » à la réification de l'État absolutisé. L'État et la société ne sont pas encore séparés, « mais [leurs] différences se développent dans la réalité », au gré de ces contradictions. Dans cette non séparation, nous avons l'intuition d'une « formation sociale correspondante », mais aux dépens d'une « pureté non troublée » : autrement dit, si un terme correspond à l'autre selon le principe d'adéquation, leurs particularités finissent par en être effacées. Le parallélisme sans aucun écart entre l'État et le commerce impose comme conséquence une fausse réconciliation. Enfin, « le rôle de l'État dépend toujours du groupe social que l'État représente objectivement dans une situation déterminée ».

L'hypothèse « anhistorique » soutenue par Binoche n'est qu'en partie valide. Car mettre de côté la formation théorique n'élude pas la pratique. Par ailleurs, nous avons déjà vu que l'historicisation relève plutôt des agencements possibles d'une époque, dans un régime de réciprocité entre ses agents, que de l'emploi du mot « histoire ». Suivons donc Horkheimer.

Selon ce dernier, nous sommes à la base de l'idéologie. Hobbes, Machiavel et Spinoza seraient « unanimes » sur ce point, dit-il : « toutes les représentations qui deviennent de la théorie exacte de la nature humaine et extrahumaine ont été inventées par des hommes pour en dominer d'autres », et trouvent leur origine dans une « ruse ». La « volonté de domination » se

---

[303] FOUCAULT, Michel, *La naissance de la biopolitique – Cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris, Gallimard/ Seuil/ Hautes Études, 2004, p.193 et 357 ; cité par BENSAÏD, *Éloge de la politique profane*, op. cit., p.25. La perception de Foucault, selon laquelle la nouvelle technique moderne de gouvernement comprend la société civile comme étant davantage qu'un simple produit de l'État, comporte un revers. Puisque la société civile serait « la » société, son rôle politique se bornerait à limiter l'expansion de l'État – et l'absorption (ou la réduction) d'une sphère par l'autre.

[304] HOBBES, *Léviathan*, op. cit., p.384 ; cité par BENSAÏD, *Éloge de la politique profane*, op. cit., p.26.

lie à l' « ignorance ». Toutes deux sont médiatisées par les structures sociales héritées, dont le but est de sauvegarder « la puissance de ceux qui les propagent ». La disposition instinctuelle fait que les hommes se laissent guider par de telles représentations. Au début, on s'adressait à l'Église et à ses prêtres, dont la « théorie » était de prétendre à une universalité valable pour toutes les couches sociales. Mais le nouvel État doit arracher l'homme à des formes anciennes de domination, ce qui fonde la « nécessité de l'idéologie ». Nous reproduisons ci-dessous l'extrait d'un dialogue, entre « A » et « B », dans le *Béhémoth*, sur l'usage d'Aristote par l'Église. Pour Hobbes, le rationalisme qui perçait sous les propos de ce dernier, « résultant de facteurs matériels », pourrait préparer la révolution. C'est « l'université » qui forme, à rebours, ses « idéologues »[305]. La paix interne est déterminée par ce que l'on apprend aux hommes ; il faut organiser la connaissance au bénéfice du nouvel État : les ignorants, qui prennent les gens issus des universités pour des maîtres, doivent avoir l'État dans leur cœur. Telles sont les bases d'une « science politique » entendue comme « salutaire »[306].

La sécurité de l'État semble être « le seul fondement juridique réel » qui corresponde à l'intérêt de la bourgeoisie anglaise naissante. L'ancienne idéologie, héritée, doit être entourée de mystère pour garder son efficacité :

> « La vérité semble en fait liée aux couches montantes. Mais elle est changeante et infidèle. Au fur et mesure que ces couches se consolident, la vérité se sépare des idées qui par ce processus trouvent leur légitimation ».

Le Francfortois résume cela en parlant de l' « exploitation étatique des illusions ». Ce processus prenait la religion comme loi propre à la bonne administration de la crainte. Son mot d'ordre serait d'aimer l'obéissance. Horkheimer en dégage une perspective critique, une « dialectique historique », puisque la croyance privée exposée dans le champ social acquiert une « efficience sociale », qu'elle soit de domination ou de critique. Le problème central serait l'idéologie, bien que celle-ci ne soit pas encore explicitement exposée :

> « le cours de l'histoire ne peut être compris que si l'on considère la direction des hommes par des moyens idéologiques comme ce qui en constitue l'un des facteurs les plus importants ».

---

[305] HORKHEIMER, *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, op. cit., p.66-9, 73-4 et 76-7.
[306] HOBBES, cité par HORKHEIMER, *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, op. cit., p.78.

On y oppose la « juste » raison, identique à la science et au droit naturel, bref, « l'ensemble de toutes les propositions fondées sur un examen réel ». Hobbes et les rationalistes sont de l'avis que la raison peut toujours croître, que ce soit par l'expérience ou par la logique. Mais une fois le but atteint, il n'y aurait rien à ajouter ; rien ne changerait. Il s'ensuit que, non seulement la nature est invariable, mais même les intérêts des hommes sont subordonnés à l'idée de l'État, perçu comme « juste ». Finalement, l'histoire peut effectivement être comprise comme une marche vers la « pleine possession de la raison » ; ce processus débouche sur un état final de la société où tout est donné. Mais si cela équivaut au droit naturel, voire à l'égoïsme individuel, « cette thèse revient objectivement à concevoir l'histoire comme la marche en avant vers l'idéal de la société bourgeoise avec son système de propriété et la libre concurrence ». Les pensées, posées comme éternelles, sont pourtant conditionnées par leurs époques.

Tandis que, pour Hobbes, la connaissance, comme dans la Bible, est donnée dès le début, à l'époque des Lumières, l'idéologie ne peut être supplantée qu'au cours de l'histoire. Cette théorie ressemble cependant bel et bien à la religion, dès lors qu'elle prétend donner la vérité achevée : « La nouvelle philosophie considère comme définitive sa doctrine de la nature et de la société ; l'histoire est encore un tableau où le blanc n'alterne qu'avec le noir ». Le passé ne relève que de l'erreur ou de la mauvaise compréhension :

> « on arrache des conceptions étrangères de leur contexte, on les compare avec ses propres opinions et on se contente ensuite de les rejeter ou de les agréer, sans être en mesure de comprendre leur rôle historique »[307].

C'est pourquoi la « philosophie de l'histoire » est aussi la compréhension du rôle pratique de la pensée dans une alliance entre la critique des armes et les armes de la critique[308]. Ainsi comprise, l'idéologie prend fin lorsqu'elle entreprend par exemple d'envisager la religion comme rien d'autre que l'invention des prêtres ; bref, il ne s'agit pas là que d'erreurs de représentation. Par ailleurs, même cette conscience idéologique n'a pu s'exprimer que lors de l'essor de la société bourgeoise. Or, dès leur naissance, les individus sont insérés « dans une structure sociale prédéterminée par la manière dont les hommes y assurent leur existence » : « l'être spirituel » s'enchevêtre dans la vie sociale qui le détermine. En effet, l'idéologie dépend de la réalité et ne saurait être une affaire individuelle ou

[307] HORKHEIMER, *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, op. cit., p.79-85.
[308] MARX, « Introduction » à « Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel », op. cit., p.99.

une « philosophie statique ». Cette ligne de pensée nous permet de dire que l'intérêt privé est la détermination psychologique du monde bourgeois.

C'est le cas des Lumières « éclairées sur elles-mêmes », selon Hegel : le Moyen-âge et les Lumières se sont renfermés sur eux-mêmes. Après un examen attentif, « dire qu'un jugement est conditionné n'est pas dire qu'il est idéologique » ; il faut pourtant percer son rôle social et en faire une autocritique, puisque même le regard de la science est contingent. Il existe, en effet, un double conditionnement à l'œuvre dans le contenu et dans la structure de la pensée. Cela dit, la raison (ou plutôt une raison) ne peut être sure de son éternité : il y a un rapport de dépendance envers l'époque. En outre, il en va de même pour « le processus cognitif qui établit [cette raison] »[309]. La « pire des vertus », comme le disait Hegel, c'est d'avoir la (fausse) « modestie » de prendre le fini pour l'absolu ; une « connaissance superficielle », c'est-à-dire « qui s'en tient à ce qui n'a pas en soi son fondement », équivaut, en fin de comptes, à cet acte de « vanité »[310].

[309] HORKHEIMER, *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, op. cit., p.88-91.
[310] HEGEL, G. W. F., *Encyclopédie des sciences philosophiques III – Philosophie de l'Esprit*, traduction Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1988, §386, p.181.

BOSSUET ET LA THÉOLOGIE : L'APOCALYPSE À BOUT DE SOUFFLE

Le dernier souffle explicitement théologique en termes de philosophie de l'histoire a été celui de Bossuet. Contraint par la Réforme, le catholicisme a dû faire face aux usages protestants de la Bible : « On critique au nom d'une religion pure, située elle-même dans le passé ». C'est pourquoi les manifestations de l'histoire relèvent tout d'abord d'une « négation subjective ». Les références à une « histoire réelle » commencent chez Bossuet et se poursuivent, plus tard, chez Montesquieu. L'allégation émise par Richard Simon, dans l'*Histoire critique du Vieux Testament*, de 1678, en est l'exemple : « Pour entendre la Bible, il ne suffit pas de la lire ». Le propos « justificateur » de Simon s'érige néanmoins dans une telle étude : car « on ne peut rien assurer de certain dans la religion ». Simon fut condamné. S'ouvrent alors deux voies : celle de « rapporter les vérités religieuses à l'histoire profane » ou celle de « voir dans l'histoire profane le phénomène des vérités religieuses » ; Bossuet choisira la seconde.

Étant donnée le danger réel de la condamnation, Bossuet se trouvera obligé de

> « se placer sur le terrain historique. Mais l'intelligence de la double histoire religieuse et profane renvoie à la Bible elle-même, qui contient cette histoire. Bossuet a donc recours à la même source que ses adversaires », le recueil non historique de l'histoire.

Bayle a lu et commenté son œuvre : « L'histoire de l'Église n'est donc pas le phénomène de la vérité de la Bible, mais son fondement ». Ce qui juge l'histoire est tout aussi bien historique. Althusser, sans prendre le recul suffisant à cause peut-être son obsession pour le thème de la « vérité », résume ainsi la pensée de Bayle : « toute philosophie de l'histoire qui ne rend pas compte de l'origine historique de la vérité qu'elle impose à l'histoire comme norme tombe dans un cercle »[311].

S'il y a du désordre, c'est parce qu'il reste encore quelque chose à accomplir : « Le jugement dernier sous les yeux, nous devons vivre dans une incertitude constante, dans la crainte et l'espérance, jusqu'à ce que tout soit tranché par une décision suprême et irrévocable », car « Dieu dispose d'un temps infini ». Cette croyance donne lieu à deux façons de considérer les affaires de ce monde : « n'admirer aucune grandeur terrestre, ne craindre aucune misère terrestre ». Les hommes ayant ainsi échappé au désespoir,

---

311 ALTHUSSER, *Politique et histoire*, op. cit., p.38 et 41.

entre l'effroi et la consolation face à l'histoire effective, le « mystère caché » de l'histoire se dévoile sous l'effet de « coups de grâce » et de « coups de rigueur et de justice ». Le Christ, en tant que « Seigneur de l'histoire », est placé au-delà des intérêts politiques précaires. Bossuet affirme que la Providence reste envisageable, même avec les yeux de la foi, dès lors que l'on se penche sur ce qui arrive à partir de l' « éternité ». Cela lui permet de composer une « histoire universelle », allant

> « de la création du monde jusqu'à l'établissement du nouvel empire chrétien occidental par Charlemagne. Il y défend la conviction que la monarchie française est l'héritière de l'Empire romain et du Saint Empire Romain ».

Par ailleurs, *Le discours sur l'histoire universelle*, a été utilisé dans l'instruction du fils de Louis XIV. Ainsi, selon la politique de l'Église, « son œuvre n'est pas une Cité de Dieu, mais une histoire de l'Église triomphante ». Outre les querelles politiques, Löwith ajoute la contestation entreprise par les « libertins » face à la thèse d'une histoire guidée par la Providence[312].

Bossuet divise son *Discours* en trois parties, « même histoire reprise trois fois » : une chronologie, suivie de « la suite de la religion » et puis de « la révolution des empires ». À travers les « époques », « c'est l'histoire d'une permanence, d'une non-histoire ». Les hommes sont des « phénomènes » et des « moyens » de la religion, ce qui, d'une certaine façon, les rend positifs dans la négativité des successions. D'après Althusser, Bossuet conjugue une « nécessité immanente » des faits avec une « finalité religieuse ». Toutefois, si le sujet de l'histoire n'est que Dieu, la nécessité n'est que seconde. Selon l'auteur, Bossuet aurait introduit deux concepts relevant de la philosophie de l'histoire : la « ruse de la raison » et la « perversion de l'action ». Pour Althusser, Voltaire, Hegel et les marxistes se serviront du constat selon lequel « tout événement en amène un autre auquel on ne s'attendait point ». Comprendre la « nécessité de l'histoire » est la même chose qu' « entrer dans le secret de Dieu ». Mais cela a déjà été révélé dans l'*Apocalypse* de Saint Jean … Cette drôle d'histoire dégage la pensée historique en tant que « prophétie », ou l'essence même[313] de l'histoire – il est clair que nous ne traitons que d'une prophétie strictement théologique, bien entendu.

La perspective concrète ou immanentiste du *Discours* tient donc à la « préparation » des « dispositions » de ce qui se passera dans l'histoire[314].

---

[312] LÖWITH, *Histoire et salut*, op. cit., p.175-7.
[313] ALTHUSSER, *Politique et histoire*, op. cit., p.40-1.
[314] BOSSUET, *Discours sur l'histoire universelle*, troisième partie, chapitre II ; cité par ALTHUSSER, *Politique et histoire*, op. cit., p.40.

L'anticipation religieuse repose sur des « exemples fameux » glanés au long des empires, avec l'attitude caractéristique d'un mauvais joueur qui ne se contente point du numéro inattendu sur la table. C'est l'occasion d'apprendre aux rois la volonté de Dieu :

> « premièrement que c'est lui qui forme les royaumes pour les donner à qui il lui plaît ; et secondement, qu'il sait les faire servir dans les temps et dans l'ordre qu'il a résolu, aux desseins qu'il a sur son peuple »[315].

La séparation entre l'histoire profane et l'histoire sacrée tient à la distinction entre la *civitas dei* et la *civitas terrena*, c'est-à-dire, d'une part, d'Abraham jusqu'à l' « Église victorieuse » et, d'autre part, de l'Égypte à Rome. Mais le lien entre ces deux éléments sera le garant même d'une causalité non historique de ce qui arrive : « Ces deux choses roulent ensemble dans ce grand mouvement des siècles, où elles ont pour ainsi dire un même cours »[316]. Un exemple en est la coïncidence entre la *pax romana* et la naissance du Christ et, d'après Bossuet, par voie de conséquence l'expansion de l'Évangile et puis celle de l'Église[317].

[315] BOSSUET, *Discours sur l'histoire universelle*, troisième partie, chapitre I ; cité par LÖWITH, *Histoire et salut*, op. cit., p.179-80.
[316] BOSSUET, *Discours sur l'histoire universelle*, première partie, chapitre XII ; cité par LÖWITH, *Histoire et salut*, op. cit., p.178.
[317] LÖWITH, *Histoire et salut*, op. cit., p.178.

VICO ET LA *SCIENZA NUOVA*, MONTESQUIEU ET LES LOIS

La crise de la conscience historique et de sa pensée entre Bossuet et Voltaire a trouvé une grande expression avec Vico. La S*cience nouvelle* a d'abord été éditée en 1725 ; sa version complète date de 1730 et sa révision de 1744 – soit quatre ans avant l'*Esprit des lois* de Montesquieu et dix ans avant l'*Essai* de Voltaire. Le débat que nous verrons est teinté d'une connotation providentielle, à une égale distance donc du dogmatisme de Bossuet et d'un certain progressisme de Voltaire[318].

Horkheimer interprète la philosophie de Vico comme une « mythologie », dont le caractère historique est démontré par la recherche d'un sens dans le désordre des faits profanes. En cela, Vico se distingue des sciences et de leurs interrogations limitées aux causes, à bien des égards mécanistes. Il pose alors la question du « but » : vue la souffrance à l'œuvre dans l'histoire, il convient de s'interroger sur le « pourquoi » des choses. L'éloge rendu à Machiavel par Horkheimer quelques pages plus tôt est répété, et Vico devient le premier philosophe de l'histoire – mais de l'histoire moderne cette fois. Dans ce contexte, la philosophie de l'histoire est justifiée dans la mesure où elle répond à l'effacement des hasards et « derrière la confusion vécue de la vie et de la mort, croit reconnaître une intention cachée et bienveillante », au sein de laquelle le « fait individuel » acquiert une « valeur » - indépendamment d'un savoir préétabli par la réflexion[319]. L'intervention de la finalité est due au fait qu'il fallait justifier les aberrations et l'origine poétique de l'histoire (à travers les mythes) comme participant du divin[320].

Vico se mesurait au cartésianisme. La pensée de Descartes est la « conséquence philosophique » d'une société organisée autour de la domination de la nature, dans une période de constitution des sciences exactes et des balbutiements du capital ; polémiquer avec Descartes revient à se poser la question de la validité des mathématiques en tant que source de savoir certain. Les philosophes, comme il est dit dans les *Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations*, doivent comprendre le monde créé par des hommes, « dont la nature a cette propriété capitale qu'ils sont sociables ». Tout comme Descartes, et dans une tradition qui va de Leibniz et Bacon à Kant et Fichte, Vico affirme que « nous ne connaissons vraiment que ce que nous avons fait nous-mêmes ». Sa grande contribution à la pensée réside dans le fait qu'il insiste sur la réalité et non sur « l'entendement » mathématique. Les sciences exactes étaient séparées

---

318 LÖWITH, *Histoire et salut*, op. cit., p.149 et 173.
319 HORKHEIMER, *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, op. cit., p.113.
320 BINOCHE, *La raison sans l'Histoire*, op. cit., p.21.

de l'histoire, vue comme un ensemble d'événements à partir desquels il est possible de bâtir quelques lois empiriques et de fonder des pratiques. Pourtant, pour Vico, qui s'oppose en cela à l'idéalisme subjectif, les productions spécifiques des hommes n'ont pas lieu une fois pour toutes et « sont devenues dans l'histoire » ; leur compréhension est à chercher dans « la propriété de leur sociabilité »[321].

Si tout – l'histoire, la morale, la médicine, la philosophie … – ne repose que sur la tradition et la coutume, il est difficile d'atteindre un « savoir certain ». Tel est le point de départ de Descartes pour bâtir les fondements de la science, à l'opposé des espaces publics qui ne sont fondés que sur les rencontres. De ce fait, « les sciences historiques ne sont pour Descartes en aucun cas des sciences ». On ne connaît que trop bien la seule certitude, quoiqu'infime, cartésienne, le « *cogito ergo sum* » rendu possible grâce aux « idées innées » : « À partir de là, le monde physique peut être scientifiquement reconstruit, avec l'aide des idées mathématiques, langage authentique de la nature ». Chez Vico, le « savoir véritable » est celui des « causes » : « Le vrai, ou *verum*, se mesure à ce qui est accompli, au *factum* »[322].

La certitude de Descartes serait à peine un *cogitare* et non pas un *intelligere*, les chiffres et les figures géométriques n'étant que des abstractions. Vico se pose alors la question de la « nature commune des peuples ». Le doute méthodique cartésien est renversé, de sorte qu'au milieu de l' « immense océan du doute » se trouve un « seul et infime morceau de terre », sur lequel nous pouvons « prendre pied »[323]. Mais ce n'est pas tout. La figure de l'expérimentateur de Bacon subit une inversion, selon laquelle il convient d'étudier les institutions civiles plutôt que la philosophie naturelle ; cet « expérimentateur enfin, c'est le promoteur d'un *novum organum* capable de réconcilier les exigences de la raison avec l'autorité des faits ». Il s'agit d'un transfert du monde naturel à celui créé par les hommes[324].

Ce « point d'Archimède » consiste dans le « caractère interchangeable du *verum* et du *factum* »[325]. Néanmoins, quoique cela puisse susciter des interrogations, voire constituer une source d'inspiration, Vico semble opter pour une voie plutôt subjectiviste. Nous le suivons :

---

321 HORKHEIMER, *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, op. cit., p.115-8.
322 LÖWITH, *Histoire et salut*, op. cit., p.152-3.
323 VICO, Giambattista, *La science nouvelle*, § 40, cité par LÖWITH, *Histoire et salut*, op. cit., p.154.
324 VICO, *La science nouvelle*, § 499, cité par BINOCHE, *Les trois sources de la philosophie de l'histoire*, op. cit., p.10.
325 LÖWITH, *Histoire et salut*, op. cit., p.154.

> « Dans cette épaisse nuit de ténèbres qui recouvre l'Antiquité première, si éloignée de nous, apparaît la lumière éternelle qui ne s'éteint jamais, de cette vérité qui ne peut d'aucune façon être mise en doute : ce monde civil a certainement été fait par les hommes, et par conséquent on peut, parce qu'on le doit, trouver ses principes à l'intérieur des modifications de notre propre esprit humain »[326].

Certes, les « principes » de cette philosophie ne sont pas immédiats, mais une « interprétation constructive » se charge de construire des références immédiates pour la pensée. Il est possible de commencer à dégager la forme de cette pensée historicisante. La « science du monde naturel » n'appartiendrait qu'à Dieu, son créateur, tandis que « le monde des nations » nous serait accessible à nous, ses créateurs[327]. La *science nouvelle* est à la fois, dit Löwith, une philosophie et une histoire, parce que la nature des hommes et des peuples est « historique ». Il est donc impossible de l'appréhender en une seule fois, « mais elle devient ce qu'elle est '*nascendo*', par la loi historique de son développement aussi bien naturel que providentiel ». Dans sa forme achevée, c'est une « histoire éternelle idéale » de sa naissance jusqu'à sa fin. Tout comme la géométrie, une telle science construit et contemple ses principes – mais elle dépasse cette dernière en cela qu'elle intègre le changement. Les lecteurs de son ouvrage sont invités à goûter un « plaisir divin », c'est-à-dire à la fois à connaître et à faire[328].

Vico établit l'équivalence du vrai avec le créé et se penche sur la philologie comme source d'accès au passé. Il se distingue alors de Descartes et de son opposition entre vérité et vraisemblance. En outre, il engage le primat de la « philosophie de l'esprit », tout en annonçant Hegel à travers sa

---

326 VICO, *La science nouvelle*, § 331, cité par LÖWITH, *Histoire et salut*, op. cit., p.154.

327 LÖWITH, *Histoire et salut*, op. cit., p.154-5.

328 VICO, *La science nouvelle*, § 349, cité par LÖWITH, *Histoire et salut*, op. cit., p.155-6. La compréhension qu'en a Arendt est tout autre. Vico s'est tourné vers l'histoire, car il lui semblait impossible de « faire » la nature ; c'est-à-dire de passer du « quoi » à un « comment » instrumentalisé. Vico aurait renoncé à connaître la création, Dieu. Les Grecs, en revanche, se sentaient à l'aise pour se demander « comment les choses qui sont par elles-mêmes sont venues à être ». Arendt en arrive au point extrême et inouï de prendre Vico pour un penseur de la technologie. Sans événements, l'histoire moderne serait condamnée à n'être qu'humaine. Trop humaine ? Le positivisme scientifique et les sciences humaines considèreraient l'homme comme complètement naturel puisque leurs processus seraient aptes à la manipulation, d'où l'opposition banale, proposée par Arendt, entre la « fabrication » d'un objet et l' « action » sans un « produit final ». Heureusement, Arendt ne sait que trop bien que toute action, dans n'importe quel domaine, y compris ladite fabrication, porte le germe humain de l'imprévisibilité (ARENDT, *La crise de la culture*, op. cit., p.78-83). Cet atroce volontarisme ne pourrait déboucher que sur les déchets, trop peu contemplatifs, du libéralisme.

critique de la science de la nature[329]. Sa « méthode », d'après Horkheimer, se trouve dans l' « analyse rigoureuse des pensées humaines relatives à ce qui est nécessaire ou utile à la vie sociale ». Tout comme Machiavel, le royaume des productions humaines devrait être expliqué par la « nécessité », voire « par la réaction à la nécessité matérielle », d'où l'importance de la mythologie et de la matérialité[330].

La divinité est à l'œuvre : s'il est vrai que la Providence est la « reine des affaires humaines », la science doit néanmoins le démontrer comme un « fait historique » - à partir de lois. Nous avons affaire à une « histoire de règlements » sans « discernement » ou « intention » de l'homme. Il est alors clair pour Horkheimer que la « signification principale » d'une telle philosophie est le « sens divin » et la « fin sacrée » de l'histoire. Mais il en va tout autrement lorsque l'essentiel de l'histoire devient « une succession de formes sociales qui rendent possible le travail civilisateur des hommes », malgré les individus et parfois à leur dépens. Autrement dit, ce qui pousse à rechercher ces lois cachées est la « Providence » ou la « *divinitas* ». Ainsi Vico s'assigne la tâche d' « écrire l'histoire des lois que la Providence, sans aucun accord ou conseil des hommes, et souvent contre les plans de ceux-ci, a donné à cette grande cité du genre humain ». Ce serait ce que Hegel nommera une « ruse de la raison » : malgré le chaos des actions, et par son entremise même, on arrive à « une vie sociale rationnellement déterminée »[331].

La « méthode » de la *Science nouvelle*, poursuit Löwith, est la Providence, qui permet l'émergence de communautés, les inscrit dans la durée et rend possible leur sortie de l'effrayante nature. Ainsi, le terme « *divinitas* », selon l'usage spécifique qu'en fait Vico, vient de « divination », c'est-à-dire « l'art de prévoir et de deviner » ce que le Dieu inconnu réserve aux hommes[332]. Le caractère « surnaturel » de la Providence ne représente pas un frein à son action : « simple » et « naturelle », celle-ci « s'identifie presque aux lois civiles du développement historique »[333]. La conclusion, ou plutôt l'énoncé provocateur, qu'en tire Löwith est que ce Dieu est si puissant que son intervention même n'est pas nécessaire. N'y aurait-il pas de divinité, ou plutôt pas de « plan » ? Nuançons cette idée. Vico tient à la Providence contre les stoïciens et les épicuriens, aussi bien les anciens comme Zénon et Épicure, que les modernes, à l'instar de Spinoza, Hobbes et Machiavel. D'abord, toujours « isolés », les stoïciens ne se

---

329 LÖWITH, *Histoire et salut*, op. cit., p.156.
330 HORKHEIMER, *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, op. cit., p.121-2.
331 VICO, *La science nouvelle*, § 342, cité et commenté par HORKHEIMER, *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, op. cit., p.118-9.
332 LÖWITH, *Histoire et salut*, op. cit., p.157-8.
333 VICO, *La science nouvelle*, § 630, cité par LÖWITH, *Histoire et salut*, op. cit., p.159.

souciaient pas des « affaires de la Cité » ; enfin, Vico critiquait aussi la croyance que la Providence se sert de la volonté humaine pour accomplir ses plans, que négligent le hasard et le destin aveugle.

Löwith parle à ce sujet d'une « dialectique de la nécessité providentielle et de la liberté de la volonté »[334]. Pour lui, il s'agit effectivement d'une « dialectique de la liberté et de la nécessité », sauf que cette nécessité est le guide divin qui œuvre à partir de l'égoïsme individuel et préserve la vie sociale[335] comme une « ruse de la raison »[336]. Selon l'interprétation de Croce, l'homme de Vico est le Dieu de l'histoire : si la liberté s'oppose au hasard, il convient de nommer « Providence » une telle rationalité historique[337]. Mais la « nécessité » n'est pas nécessairement providentielle, dès lors que l'on a affaire à des « déterminations », lesquelles sont toujours malléables. Dans une telle lecture, l'opposé de la liberté ou de la décision contrôlée est aussi un contrôle, voire le plan de la Providence : il n'y aurait pas de hasard ni de désir. Par ailleurs, et surtout, la nécessité et la liberté ne se contaminent pas ; il nous semble plutôt y avoir une opposition entre objectivité et subjectivisme volitif.

Le catholicisme de Vico lui fait penser qu'à sa mort Dieu jugera l'individu, de façon « équitable ». Or, c'est bien un jugement qui transcende l'histoire. En revanche, chez Hegel, la religion est constituée d'une « théologie immanente », d'où la coïncidence immédiate entre le jugement du monde et son histoire. D'ailleurs, la question individuelle y est sans aucune « réalité essentielle ». En fait, ce que nous pouvons retenir de ce qui précède est que même ces compréhensions religieuses permettaient « une exploration plus objective de l'ici-bas que la confusion panthéiste de Dieu et du monde, de la raison et de la réalité ». En tant que catholique, Vico plaçait le paradis avant toute création, c'est-à-dire au début de l'histoire ; mais les limites de la science sont différentes de cet âge d'or : l'histoire ne commence qu'après le déluge, dans la barbarie. Le parcours, naturel et providentiel, se déroulera à travers des cycles. Les mythes identitaires des nations, leur « vanité », n'aurait pas su être le commencement de l'histoire, ni celui de la métaphysique ou des « académies ». Car, comme chez Machiavel, avant chaque nouveau cycle, l'humanité retombe dans la barbarie[338]. En tout cas, le texte même de Vico nous explique fort bien que le principe d'immanence est opérant :

---

[334] LÖWITH, *Histoire et salut*, op. cit., p.160.
[335] VICO, *La science nouvelle*, § 2, cité par LÖWITH, *Histoire et salut*, op. cit., p.162-3.
[336] LÖWITH, *Histoire et salut*, p.164.
[337] CROCE, Benedetto, *La philosophie de Jean-Baptiste Vico*, cité par LÖWITH, *Histoire et salut*, op. cit., p.161-2.
[338] HORKHEIMER, *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, op. cit., p.119-21 et 133.

> « Ces ordres, la Providence (…) les donna non pas à la manière d'un tyran imposant ses lois, mais, comme la reine qu'elle est des choses humaines, au moyen des coutumes établies dans l'état des familles »[339].

Tout d'abord, la peur des éléments a mené à la création de règles : l'interprétation de la nature dans la projection subjective a donné naissance à la poésie et à la vie sociale. Puis, les « géants » ont dû se chercher des habitations, tout en renonçant à l'errance. Vico dit alors : « l'occupation est une possession prolongée et l'origine principale de la propriété privée dans le monde entier ». Ensuite, ces habitants ont été obligés de construire des cabanes. Le souci proprement historique se confirme lorsque

> « Vico fait découler les conditions de la civilisation de l'interaction entre la situation matérielle extérieure et les dispositions instinctuelles des hommes ». Il cite « quatre causes » ou « quatre éléments » résultant d'une telle interaction : « les religions, les mariages, les asiles et la première loi agraire ».

Horkheimer voit en Vico un précurseur digne de Feuerbach : « effrayés » par les signes divins qui s'exprimaient dans la nature, les individus se sont regroupés et auraient commencé à suivre un certain ordre. La peur que les hommes ont d'eux-mêmes a formé les premiers dieux. De là, la réalité se reflète dans les « cultes » au sens large du terme : les « fables » renferment les « vérités politiques »[340]. Selon la terminologie utilisée par Vico, les cités commencèrent à se diviser en deux groupes, les nobles et les plébéiens. Ce rapport inaugure, remarque l'Italien, la « science politique » censée rendre intelligible le commandement et l'obéissance dans la Cité.

À partir du mythe de Cadmus, Horkheimer est de l'avis que pour Vico « l'opposition des classes est le fait historique fondamental, et la clef de la mythologie grecque ». La misère de l'esclave, exprimée par les souffrances de Tantale, Ixion et Sisyphe, est à la source des révoltes et des révolutions. La vie sociétale est présente dans la logique, la morale et la métaphysique, toutes « nées sur la place d'Athènes »[341]. C'est la raison pour laquelle les « productions de la culture » surgissent comme la « manifestation

---

[339] VICO, *La science nouvelle*, § 525, cité par BINOCHE, *La raison sans l'Histoire*, op. cit., p.21.

[340] HORKHEIMER, *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, op. cit., p.122-5 et 127.

[341] VICO, cité par HORKHEIMER, *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, op. cit., p.128-9.

superstructurelle de l'histoire », où se reflètent les rapports naturels et sociaux[342]. Löwith lui aussi est de l'avis que la « théologie civile raisonnée de la Providence divine » porte en elle la « lutte des classes »[343].

La création ne saurait être une « transposition consciente » ; pour le commentateur, il s'agit d'une « vision originale, totalement 'naturelle' » ; l'expression sociale et l'intention n'acquièrent de transparence qu'au cours de l'histoire, d'où la question de la « totalité » et sa légitimation par une « inclinaison » humaine pour l' « unitaire »[344]. Vico veut « tracer le cercle éternel d'une histoire idéale, sur lequel tournent dans le temps les histoires de toutes les nations, avec leur naissance, leurs progrès, leur décadence et leur fin »[345]. Pour Vico, l'uniformité est « historique » et rien ne l'empêche de se poursuivre, pas même les accidents – car finalement ce serait un « temps idéal », bien que différent de « l'histoire universelle » remplie de faits empiriques : « L'histoire universelle enchaîne les histoires nationales que subsume l'histoire idéale éternelle ». Sous sa plume, nous lisons que l'histoire éternelle munit l'histoire universelle de principes, tout en rendant possible les commencements et la continuité[346].

Si les sociétés n'ont pas été établies du dehors par un esprit, mais ne découlent que des conditions matérielles et de l'interaction entre les hommes, chacune doit suivre un parcours identique. Toutes les formes de gouvernement, se succédant de manière cyclique, correspondraient à des traits de caractère du peuple. Ainsi, la « royauté primitive » est-elle « rude », la république « sévère » et l'aristocratie « douce » ; sous l' « empire », les gens sont « tendres » et la « décadence » correspond à la « dissolution ». Le fondement d'un tel argument est constitué par le Moyen-âge, entendu comme la répétition de l'archaïque, et par le droit divin des rois comme « l'auto-divinisation des héros grecs » - dans un exercice, pense Horkheimer, de « sociologie comparée ».

Il s'ensuit alors que les rapports sociaux se succédant entre ces périodes seraient « analogues ». Les rechutes sont expliquées empiriquement ; par exemple, la nouvelle barbarie serait due aux invasions. En revanche, Vico ne peut pas admettre que « des mondes infinis naîtraient à nouveau dans l'éternité ». Horkheimer n'est pas très troublé par une telle « doctrine de la répétition ». Celle-ci ne serait « qu'une simple croyance dans le retour des choses humaines », dont le mérite serait de contenir l'éventualité de la

---

342 HORKHEIMER, *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, op. cit., p.130.
343 LÖWITH, *Histoire et salut*, op. cit., p.151.
344 HORKHEIMER, *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, op. cit., p.130-1.
345 VICO, cité par HORKHEIMER, *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, op. cit., p.132.
346 VICO, *La science nouvelle*, § 51, 69, 368, 399, 736-40, cité par BINOCHE, *La raison sans l'Histoire*, op. cit., p.14-5.

barbarie[347]. Inspiré par la tradition égyptienne, Vico distingue trois âges à travers lesquels l'histoire doit cheminer, à savoir, l'âge des dieux, celui des héros et celui des hommes. Il découle de cela d'autres tripartitions - la théocratie, l'héroïsme et la rationalité - ainsi que plusieurs genres de langage - sacré, symbolique et profane. Tout cela s'unifie sous l'égide de la Providence. Pourtant,

> « [le] *telos* véritable [de cette dernière] est la ruine et le déclin, après lesquels l'ensemble du parcours (*corso*) recommence depuis le début en un retour (*ricorso*) vers un nouveau règne barbare, qui est en même temps une nouvelle ascension ».

La pensée du progrès ne saurait donc se greffer sur cette perspective, alors que la « divinité providentielle » est « immanente » au cycle naturel, dans lequel un telos transcendant et relevant de l'accumulation n'aurait pas de sens. Une analogie avec Nietzsche ne serait non plus pas tout à fait exacte, car le *ricorso* ne se borne pas au « retour cosmique purement naturel ». Sa spécificité tient en une « structure naturelle de l'histoire » qui admet le sens juridique du « recours ». Löwith s'interroge pour savoir s'il est possible d'avoir « encore une chance » : la « barbarie de réflexion » peut alors créer du sens[348].

Le règne du *fatum* survient grâce à l'impossibilité de conduire l'histoire d'une façon consciente, ce qui nécessite encore une « foi rationaliste ». Néanmoins, « lorsque la philosophie de l'histoire contient encore l'idée d'un sens de l'histoire », diffus mais agissant toujours de « façon autonome », il est nécessaire de contrecarrer ce dernier par l'argument « qu'il n'y a dans le monde de sens et de raison que dans la stricte mesure où les hommes les réalisent en lui »[349]. Binoche pense qu'il s'agit d'un paradigme « imperméable au nouveau » : ce qui advient à l'humanité se déroule de retours en retours[350]. Pour Bensaïd, dans *L'idéologie allemande*, la nature n'est connaissable que par la *praxis*, comme, dans une certaine mesure, pour Vico, à partir du travail – ce qui n'est pas vrai du point de vue de l'univers. Chez Marx, la détermination sociale n'efface ainsi pas la détermination naturelle[351].

---

347 HORKHEIMER, *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, op. cit., p.132-5.
348 LÖWITH, *Histoire et salut*, op. cit., p.169-71.
349 HORKHEIMER, *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, op. cit., p.135.
350 BINOCHE, *La raison sans l'Histoire*, op. cit., p.25.
351 BENSAÏD, *Marx o intempestivo*, op. cit., p.490-1.

Vico et Montesquieu se situeraient dans la problématique de la « sociabilité naturelle » du *zôon politikon* d'Aristote[352]. La thèse avancée par Binoche est qu'il s'agit là de deux œuvres – la *Science nouvelle* et *L'Esprit des lois* - contemporaines qui se donnèrent le même objet : « constituer une science nouvelle à même de rationaliser les 'histoires de toutes les nations' en les ramenant à des 'principes' », ou, comme l'ajoute Vico, « une histoire idéale éternelle qui suit dans le temps les histoires de toutes les nations »[353]. Ce qui est à vérifier, c'est la « pluralité purement additive d'histoires ». Une « expérimentation spontanée » dispose les variables d'une façon telle que l'on pourrait en dégager les rapports sur la base desquels sont créées les institutions, ce qui poserait chez ces auteurs la question d'une « science des institutions ». Néanmoins, ceux-ci se sont inspirés des règles de la nature, tout en ajoutant des « causes extraordinaires » (Vico) et des « circonstances » ou « causes accidentelles » (Montesquieu) pour les affaires humaines qui débordaient de leur grille conceptuelle. La démarche de Montesquieu est juridique, tandis que celle de Vico est paradigmatique : l'un pense les rapports (ou quelques-uns), l'autre se penche sur le modèle (d'où les références à Platon). Pour le moins, telle est la lecture de Binoche, dont la vision privilégie la « forme » des idées.

Chez Montesquieu, à « l'histoire idéale éternelle » vient s'ajouter l' « esprit général » d'une « nation », une architecture conjuguant « diverses variables liées »[354]. Dans *L'Esprit des lois*, la démarche du penseur s'explicite : « Chaque diversité est uniformité, chaque changement est constance »[355], ce qui est « cosmologique » et non « politique ». Les institutions obéiraient à une nécessité du rapport, ou, finalement, du rapport entre ces mêmes institutions et le monde dans toute sa diversité (d'où découle l'idée d'une philosophie relationnelle ou, pour ainsi dire, du « contact ») – voire à des corrélations nécessaires tombant sur des lieux et des temps fort différents. Cela étant, Montesquieu ne parle pas de l' « histoire universelle ». Néanmoins, les rapports (à ce niveau, tant sociaux que purement « physiques ») et les échanges de savoirs sont tenus responsables de la liaison entre des espaces différents : ils « assurent l'enchaînement des cycles nationaux dans l'histoire universelle ». Les diversités s'y avèrent apparentes dans la soumission à une « constance approximative » des rapports. En revanche, l'entreprise de Vico tente d'identifier un « modèle » commun aux peuples séparés. Tous les deux

---

[352] ALTHUSSER, *Politique et histoire*, op. cit., p.261.

[353] VICO, *La science nouvelle*, § 7, 35, 114, 349, 393, cité par BINOCHE, *La raison sans l'Histoire*, op. cit., p.9.

[354] BINOCHE, *La raison sans l'Histoire*, op. cit., p.9, 12, 15 et 13.

[355] MONTESQUIEU, *L'Esprit des lois*, livre I, chapitre I, Paris, Garnier, 1973, p.8 ; cité par BINOCHE, *La raison sans l'Histoire*, op. cit., p.13.

cherchent à établir des « principes » : dans *L'Esprit des lois*, ce sont « les instances variables de détermination dont l'ajustement, toujours singulier, définit cet esprit ».

Voici une liste de celles-ci : le climat, la religion, les lois, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les mœurs, les manières. Il n'est cependant pas question du commerce. Pour Montesquieu, les principes à l'œuvre sont la religion, le mariage et l'inhumation des morts, c'est-à-dire ce qu'aujourd'hui nous appellerions des « universaux anthropologiques » qui sont à la base des sociétés. Le réglage théorique s'effectue par l'équilibre entre la « coutume » et l' « universalité » et le passage de l'une à l'autre : la coutume est présente dans une « institution singulière », tandis que le « sentiment universel » est à la source du « droit naturel ». Pour Vico, il n'y aurait pas d'écart entre l'institution et la raison, aperçue à la fin du processus. Ainsi il s'agit donc là de deux réconciliations différentes entre philosophie et histoire.

Chez Montesquieu prend place une « variation méthodique des principes (ou variables liées) » : un « changement extensif » peut déboucher sur une « variation de qualité » et, selon Binoche, il n'y a pas de limite en ce qui concerne le nombre de termes mis en rapport. Cela nous autorise à affirmer que Montesquieu procède par « déterminations », alors même que la démarche théorique de Vico fait plutôt appel à la « philologie » de tout ce qui découle de l' « arbitre humain » : cette interprétation passe par le décryptage des mots dans lesquels les païens ont inscrit leurs allusions à la nature[356].

L'intelligibilité apportée aux histoires des nations par *L'Esprit des lois* n'est possible que grâce au constant agencement et réagencement de ces histoires : étant donné que les mœurs (ici comprises comme naturelles) traversent toute la « nation » et que les lois sont bâties dans la spécificité de la législation, leur contact permanent engendre la dynamique même de la vie sociale[357]. Cela peut participer à la fois de l'action du législateur (les lois) et de la nation (les manières et les mœurs). Mais le problème est de comprendre la contrainte qui a institué ce qui existe. La science de Vico se donne pour objet une question beaucoup plus large. Car l'importance d'un tel enjeu n'est pas que de rendre visible la façon par laquelle une institution se mue en coutumes, « mais aussi [de comprendre] des faits mêmes de l'histoire postdiluvienne profane et des idées, fantastiques ou rationnelles, que rencontre, en principe, chaque nation »[358].

---

[356] BINOCHE, *La raison sans l'Histoire*, op. cit., p.14-9.

[357] MONTESQUIEU, *L'Esprit des lois*, livre XIX, chapitres XII et XIV, op. cit., p.334-5 ; cité par BINOCHE, *La raison sans l'Histoire*, op. cit., p. 19.

[358] VICO, *La science nouvelle*, § 368 et 342-50 ; cité par BINOCHE, *La raison sans l'Histoire*, op. cit., p20.

Leurs postures respectives séparent ces deux penseurs, du moins du point de vue terminologique. L'homme des Lumières, Montesquieu, oppose les faits aux fables[359]. Il rejette aussi bien l'histoire universelle que les fables et, du coup, l'appel à la Providence : Dieu s'assujettirait aux mêmes rapports contraignants que subissent les corps bruts, ce qui démarque l'apologiste chrétien de l'écrivain politique ; en parallèle, la Providence de la « nature des choses » cède la place « à la fortune entendue comme la contingence résiduelle résultant des caprices humains »[360].

Des procédures distinctes produisent des objets distincts, même si ceux-ci se réfèrent à l'histoire de toutes les nations. Et la « totalité » issue de ce processus s'avère « réellement additive », dans la mesure où Voltaire critique la fausse universalité de Bossuet. Le « souci manifeste d'exhaustivité » anime *L'Esprit des lois*. Les variations d'une histoire sur la durée sont comprises par l'intermédiaire des corrélations « entre forme de gouvernement et droit pénal, entre droit politique et droit civil … ». Si l'exigence encyclopédiste d'identité n'y est pas abordée, il convient de construire un « réservoir maximal de variations ». Au lieu de soumettre l'histoire aux changements des rapports (hélas, presqu'exclusivement institutionnels, il faut le dire), Vico aurait préféré les « complémentarités » entre la mythologie grecque, l'histoire romaine et les autres histoires, des « adjuvants empiriques ». Ce serait même son « paradigme »[361].

Montesquieu abandonne la théorie de l'histoire comme théodicée ainsi que toute histoire hypothétique. Nous savons pourquoi « Rousseau lui reprochera d'avoir établi le fait, non le droit »[362]. La vie est soumise à une « nécessité intelligible » et la fatalité n'est qu'un « masque de l'ignorance ». Montesquieu donne un nouveau sens au mot « loi » : « rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses »[363], d'où découle que le positif remplace le normatif dans un projet de science, ce qui, à notre avis, n'est pas un « succès ». Il distingue la « nature » du gouvernement de ses « principes »[364]. La nature correspond à sa « structure » ou « anatomie » ; les « principes », issus de l'examen de la nature, sont ce qui le fait agir. Le principe unifie, comme chez Hegel, qui lui rendra hommage au sujet de la

---

[359] BINOCHE, *La raison sans l'Histoire*, op. cit., p.20.
[360] MONTESQUIEU, *L'Esprit des lois*, livre X, chapitre XIII, op. cit., p.159 ; cité par BINOCHE, *La raison sans l'Histoire*, op. cit., p.22.
[361] BINOCHE, *La raison sans l'Histoire*, op. cit., p.24-5.
[362] ALTHUSSER, *Politique et histoire*, op. cit., p.46.
[363] MONTESQUIEU, *L'Esprit des lois*, livre I, chapitre I, op. cit, p.7 ; cité par ALTHUSSER, *Politique et histoire*, op. cit., p.47.
[364] MONTESQUIEU, *L'Esprit des lois*, livre III, chapitre I, op. cit, p.25 ; cité par ALTHUSSER, *Politique et histoire*, op. cit., p.47-8.

« totalité ». Alors les sociétés sont des « totalités historiques », ou « organiques », où les principes commandent la structure[365].

Malgré les références à la nature prise comme « nécessité » ou encore comme « critère » [des « déterminations matérielles » telles que le climat[366]], le changement sociétal n'est conservé, quoique l'on ne s'en aperçoive pas, que par la médiation des lois[367] : « Lorsque les principes du gouvernement sont une fois corrompus, les meilleures lois deviennent mauvaises, et se tournent contre l'État »[368]. Or, le principe est aussi un « idéal » : l'horreur n'est pas nécessairement vérifiable dans une monarchie, ou la crainte dans un régime despotique, mais c'est ce que nous devrions être, ce qui devrait orienter nos actions – « sans quoi le gouvernement sera imparfait », interprète Althusser. C'est pourquoi, selon Cassirer, Montesquieu aurait été le précurseur de la théorie de l' « *ideal-type* » de Marx Weber[369].

Tout cela aurait été mis en place au nom d'une plus grande compréhension de « l'infinie diversité », sans le scepticisme que Montesquieu attribuait à Voltaire et à Leibniz : « Car si tout est cause, il n'y a plus d'histoire possible, car l'analyse est infinie »[370]. Si seulement nous nous penchions sur le possible …

---

[365] ALTHUSSER, *Politique et histoire*, op. cit., p.47-8.

[366] MONTESQUIEU, *L'Esprit des lois*, livre XIX, chapitre XIV, op. cit., p.336 : « L'empire du climat est le premier de tous les empires » ; « Toute peine qui ne dérive pas de la nécessité est tyrannique » (cité par ALTHUSSER, *Politique et histoire*, op. cit., p.48-9.

[367] ALTHUSSER, *Politique et histoire*, op. cit., p.48-9.

[368] MONTESQUIEU, *L'Esprit des lois*, livre VIII, chapitre XI, op. cit., p.130 ; cité par ALTHUSSER, *Politique et histoire*, op. cit., p.48.

[369] CASSIRER, Ernst, *La philosophie des Lumières*, traduction Pierre Quillet, Paris, Agora, (1966 – Fayard), 1990, p.278 ; cité par ALTHUSSER, *Politique et histoire*, op. cit., p.48.

[370] ALTHUSSER, *Politique et histoire*, op. cit., p.50-1.

LE BON ROUSSEAU

Rousseau s'est engagé dans l'explication de l'origine de l'histoire, tout en critiquant les arguments hobbesiens, le retour à la primitivité[371] et la réinscription dans la paix kantienne, comme autant de « préjugés invétérés » : « j'ai cru devoir creuser jusqu'à la racine »[372] – tout comme Marx, d'ailleurs[373]. Mais tout le problème est que, dès le début, Rousseau met en relief l' « écart des faits ». Il veut mettre l'origine biblique de côté et retient en quelque sorte le modèle physique cartésien. Sa « reconstruction hypothétique » superpose une autre origine à l'histoire que celle de la théologie, dans le but de neutraliser cette dernière :

> « en se situant sur le plan des 'conjectures' et non sur celui de l'histoire, [la reconstruction] évite toute négation explicite de ce qu'elle redouble – et de ce qu'elle nie implicitement du seul fait de le redoubler ainsi »[374].

Sa pensée est guidée par des « conjectures » ou une « histoire hypothétique »[375], à la différence de celle de Bacon[376], de d'Alembert[377] ou de Köster[378]. Pour ces derniers, « la conjecture vient se loger dans l'interstice ouvert par la disparition des traces historiques ». Nous savons que, pour le citoyen de Genève, la conjecture peut suppléer mais aussi éliminer les faits historiques[379]. Telle est la lecture de Binoche, qui a préféré mettre l'accent sur ce qu' « en matière d'événements la similitude réduit les faits à un beaucoup plus petit nombre de classes différentes qu'on ne se l'imagine » : les conjectures deviennent raison. Néanmoins, Rousseau insiste sur le fait que la perfectibilité ne dépasse son état de puissance pour devenir une réalité

---

[371] Voir la lettre à Voltaire du 30 août 1755, *Œuvres complètes III*, op. cit., p.227-29.
[372] ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in *Œuvres complètes III*, Paris, Gallimard/Pléiade, (1964), 1979, p.160.
[373] MARX, « Introduction » à « Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel », op. cit., p.99 : « Être radical, c'est saisir les choses à la racine, mais la racine, pour l'homme, c'est l'homme lui-même ».
[374] BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.22-3.
[375] Il faut dire que dans ce contexte le « sable mouvant » est un effet ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, op. cit., p. 123, 133, 162, 168 et 127.
[376] *De Dignitate et Augmentis Scientiarum - The Advancement of Learning, II, 7 - Du progrès et de la promotion des savoirs*, Paris, Gallimard, 1991, d'abord paru en anglais en 1605, puis en latin en 1623.
[377] *Éloge de monsieur le Président de Montesquieu* - in Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979.
[378] *Deutsche Encyclopädie*, 1790, article « Histoire ».
[379] BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.23.

qu'en société, et qu' « il est impossible d'asservir un homme sans l'avoir mis auparavant dans le cas de ne pouvoir se passer d'un autre »[380].

Dans le sillage de la pensée de Newton à propos du refus de l'épistémologie encyclopédiste, et s'apparentant à la fiction cartésienne, cette exclusion des faits « déborde largement celle des faits bibliques et emporte avec elle toutes les 'vérités historiques' ». Ce courant de pensée inclut Diderot, selon qui « l'histoire est [celle] des faits », ou encore : « L'histoire a pour objet les individus réellement existants ou qui ont existé »[381]. Ainsi Rousseau disait : « Les pires historiens pour un jeune homme sont ceux qui jugent. Les faits et qu'il juge lui-même »[382]. Voilà la raison pour laquelle le second des *Discours* s'en tient à l'examen des « faits par le droit ».

Il ne s'agit pas d'une simple répétition de Hobbes : il fallait écarter la nature humaine « dont ce dernier invoquait l'expérience ». La lecture de Binoche évoque l'histoire d'un échec, étant donné que désormais il serait dû à la nature humaine de prendre le relais originaire, l' « accessibilité » aux « hommes, tels qu'ils sont faits » restant en fait impossible : d'une part, Rousseau veut résolument écarter le sens d'une loi naturelle qui ne serait accessible qu'aux hommes versés en métaphysique ; d'autre part, et cela a peut-être pu échapper au commentaire savant de Binoche, l'expédient de juxtaposer les hommes en société et d'en dégager des principes universels n'est entendu par Rousseau que comme une « manière très commode de composer des définitions »[383]. Il convient tout de même de s'accorder sur le fait que, chez Rousseau, la genèse est contaminée par l'histoire, c'est-à-dire que l'origine est rapportée à la contingence. Montesquieu critiquait Hobbes en arguant que les hommes n'auraient pas de raison de se « défendre » dans l'état de nature, « ce qui ne peut leur arriver qu'après cet établissement »[384]. L'homme de l'état de nature n'est point naturel, puisqu'il se trouve « en rapport continuel avec autrui » : Hobbes n'a pas pensé la sociabilité « jusqu'au bout ». Comme nous avons déjà pu le remarquer, la

---

[380] ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, op. cit., p.162-3.

[381] *Discours préliminaire* in D'ALEMBERT, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné*, Paris, Garnier-Flammarion, 1986, p.17 et 199 ; cité par BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.24.

[382] ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Émile ou de l'Éducation*, in *Œuvres complètes IV*, Paris, Gallimard/Pléiade, p.528 ; cité par BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.24.

[383] ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, op. cit., p.182 et 125 ; et BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.25.

[384] MONTESQUIEU, *L'Esprit des lois*, libre I, chapitre II, op. cit., p.10 ; cité par BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.26.

« conclusion » de Hobbes repose sur à l'abstraction de la société, comme chez Descartes[385].

Le thème biblique de la « chute » déplace l'origine et nous éloigne des « commencements » marqués par une « corruption » dont le « dernier terme » serait constitué soit par le despotisme soit par « les révolutions inéluctables qu'il engendrera cycliquement » : nous dirions que l'hypothèse rousseauiste, avant d'être jugée abstraite, est une prise de position effectuée du vivant de l'auteur, qui se développe comme une critique de l'état de nature tel que décrit par Hobbes[386]. La « reconstruction abstraite » est par conséquent une « reconstruction critique » et « hypothétique » ; la « corruption » ne relève pas de l'individu, mais de la reproduction des mécanismes sociaux[387]. Dans le sillage d'une telle critique, Rousseau introduit la contingence dans la genèse : « Si les choses se sont passées comme elles se sont passées, cela est dû essentiellement à 'différents hasards' »[388]. C'est pourquoi un nouveau contrat doit se superposer au premier. Rousseau se situe alors « dans le contractualisme, contre le contractualisme »[389].

Quel est son point d'appui ? Il parle d'une « histoire naturelle et politique » et renvoie à la nature[390]. Car, obstinément, le fait se réintroduit dans l'origine. L'aporie s'y érige : soit la question de l'origine « devient

---

385 BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.26-7.

386 Le despotisme est issu du paroxysme du désordre ; ensuite, viennent les arguments suivants : « C'est ici le dernier terme de l'inégalité, et le point extrême qui ferme le Cercle et touche au point d'où nous sommes partis : C'est ici que tous les particuliers redeviennent égaux parce qu'ils ne sont rien (…). (…) et quel que puisse être l'événement de ces courtes et fréquentes révolutions, nul ne peut se plaindre de l'injustice d'autrui, mais seulement de sa propre imprudence, ou de son malheur » (ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, op. cit., p.191).

387 BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.27.

388 ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, op. cit., p.162 ; et BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.27.

389 BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.28.

390 ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, op. cit., p.122-4. Redevable à l'oracle de Delphes, Rousseau médite sur le concours de circonstances qui a donné l'occasion à la parution de son livre : « Car comment connoître la source de l'inégalité parmi les hommes, si l'on ne commence par les connoître eux-mêmes ? Et comment l'homme viendra-t-il à bout de se voir tel que l'a formé la Nature, à travers tous les changemens que la succession des temps et des choses a dû produire dans sa constitution originelle, et de démêler ce qu'il tient de son propre fond d'avec ce que les circonstances et ses progrès ont ajoûté ou changé à son état primitif ? (…) Il est aisé de voir que c'est dans ces changements successifs de la constitution humaine qu'il faut chercher la première origine des différences qui distinguent les hommes, lesquels d'un commun aveu sont naturellement aussi égaux entr'eux que l'étoient les animaux de chaque espèce (…). Que mes Lecteurs ne s'imaginent donc pas que j'ose me flatter d'avoir vû ce qui me paroit si difficile à voir. (…) J'ai hazardé quelques conjectures, moins dans l'espoir de resoudre la question que dans l'intention de l'éclaircir et de la réduire à son véritable état ».

caduque », soit nous devons retrouver un fait[391]. Or, nous sommes bien en face d'une « idée historique » telle que l'a définie Kracauer, car il n'est en fin de compte pas question d'une « vérité » positive.

Si les « circonstances », ou les « contingences », sont l'autre nom de la Providence du *Deus ex machina* qui « toucha du doigt l'axe du globe »[392], comment n'y voir qu'une théologie inversée[393] ?

Le projet de « former des conjectures tirées de la seule nature de l'homme et des êtres qui l'environnent »[394] ne provient pas de la conception d'une nature humaine immuable, fût-elle celle de la statue de Glaucus. Il existe cependant un tournant. La proposition du deuxième des *Discours* repose sur le changement de la nature humaine. Binoche pense que l'on doit attribuer à Rousseau le concept de « perfectibilité »[395], c'est-à-dire celui d'une nature qui change : celle-ci s'inscrit dans la temporalité d'une « actualisation contingente et perverse » d'où l'on dégage des « inclinations naturelles »[396].

Voici donc le « droit naturel » qui condamne le « faux droit de l'inégalité », rien qu'un « droit positif »[397]. Le vrai droit naturel est divisé en droit naturel originel et droit naturel rationnel[398]. Cela étant, l'ordre social se révèle une pure « convention » dont la source n'est pas la nature[399] et pousse à « prendre acte »[400].

Vus ces arguments, la genèse « radicale » rousseauiste n'érigerait pas une « philosophie de l'histoire » au sens strict : « de l'histoire comme accumulation de faits par eux-mêmes insignifiants, il ne peut y avoir disposition sur un axe temporel déterminable ». Il reste cependant, en suivant cette ligne d'argumentation, que l'histoire empirique se donne comme matière à un traitement philosophique. Pour Rousseau, il s'agirait de

---

391 BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.29.

392 ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Essai sur l'origine des langues*, Paris, Nizet, 1970, p.109 ; cité par BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.29.

393 En revanche, personne ne s'oppose à Spinoza dont la nomenclature théologique relève foncièrement de l'immanence.

394 ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, op. cit., p.133.

395 Les premières occurrences du terme « perfectibilité » figurent en 1755 chez Rousseau (le second *Discours*) et chez Grimm – même si l'idée était déjà dans l'air du temps ; la « perfectibilité » serait le fil conducteur du second des *Discours* (BINOCHE, *La raison sans l'Histoire*, op. cit., p.257-9).

396 BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.29-30.

397 ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, op. cit., p.124.

398 ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contract social ou Essai sur la forme de la République*, in *Œuvres complètes III*, op. cit., p.287. Rousseau s'interroge sur la conduite du « commun des hommes » : « Que fera-t-il pour se garantir de l'erreur ? Écoutera-t-il la voix intérieure ? Mais cette voix n'est, dit-on, formée que par l'habitude de juger et de sentir dans le sein de la société et selon ses loix, elle ne peut donc servir à les établir et puis il faudroit qu'il ne fut élevé dans son cœur aucune de ces passions qui parlent plus haut que la conscience ».

399 Ibidem, p.289.

400 BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.31.

l' « exploitation pédagogique » d'Émile ; dans la tradition historiographique, cela revient à interpréter l'histoire à la lumière de l'*historia magistra vitae*[401].

Donc, la théorie de Rousseau suppose le « départ négatif obligé » des philosophies de l'histoire en leurs trois sources[402] ; si ce que l'on envisage est le « sens » ou, autrement dit, l'ordonnance des faits liés à une « trajectoire repérable », « il faudra nécessairement commencer par liquider une tentative qui voulut les écarter exhaustivement », c'est-à-dire se débarrasser de Rousseau. En outre, si le sens n'est plus « au-delà des faits », il doit en quelque sorte se situer en eux : « il se passe quelque chose dans l'histoire ». Et, encore, si celle-ci est plus que « la simple répétition du même et que la nature s'y inscrit », il existe une temporalisation à proprement parler historique. Bref, le refus de la temporalisation a débouché sur la temporalisation[403]. Mais cette interprétation, ne serait-elle pas rousseauiste ?

Nous avons deux critiques à adresser à ce qui vient d'être énoncé : d'abord, le thème de la perfectibilité étant lourd de conséquences, nous nous l'approprierons autrement dans le débat sur de la philosophie de l'histoire. Ensuite, nous ne faisons que reprendre un passage déjà cité : « passer à l'acte » a parti liée avec la rationalité historique. Par voie de conséquence, ces deux aperçus reconnaissent qu'une temporalisation spécifiquement historique passe par d'autres rapports conceptuels, mais clame du coup la dignité philosophique de ce qui ne se laisse pas tout à fait saisir par le terme d' « origine ». En conclusion, la genèse, ou l'origine, n'est pas une idée essentielle : c'est l'idée historique chargée de la concrétude de la production sociale. Rousseau veut « écarter tous les faits ».

Certes. Mais à quoi sa proposition de rationalité touche-t-elle ? Ses recherches, nous confirment le citoyen de Genève, ne sont pas à prendre en tant que « vérités historiques », mais comme des « raisonnements hypothétiques et conditionnels » - ce qui ne semble pas témoigner en leur faveur. Ce qu'il convient absolument de remarquer – et ce dans le texte même de Rousseau – c'est que le concept d'origine a été sécularisé, et que

---

[401] ROUSSEAU, *Émile*, op. cit., p.534 : « J'ai pris l'ambition pour exemple : mais le jeu de toutes les passions humaines offre de semblables leçons à qui veut étudier l'histoire, pour se connoître et se rendre sage aux dépends des morts. Le temps approche où la vie d'Antoine aura pour le jeune homme une instruction plus prochaine que celle d'Auguste. Émile ne se reconnoitra guère dans les étranges objets qui frapperont ses regards durant ces nouvelles études ; mais il saura d'avance écarter l'illusion des passions avant qu'elles naissent » ; cité par BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.31.

[402] Comme nous aurons l'occasion de le constater, Binoche identifie trois sources distinctes « des » philosophies de l'histoire : la France, l'Allemagne et l'Écosse.

[403] BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.31-2.

son intérêt principal porte sur l'historicité : « plus propre à éclaircir la Nature des choses qu'à montrer la véritable origine »[404].

Ce qui est « perfectible » porte la « faculté de se perfectionner », et cela de façon universelle : « La perfectibilité réside pour nous tant dans l'espèce que dans l'individu », note Rousseau. Cependant, une telle faculté commanderait toutes les autres, comme une « méta-faculté », vu qu'elle « développe successivement toutes les autres », poursuit-il. Binoche en énumère quatre traits fondamentaux : c'est un « critère d'humanité », sans l'absolu de la « liberté ». Il s'agit également d'une actualisation « à l'aide des circonstances » : les contingences y sont présentes aussi bien que la réactivité (on établit des rapports pratiques avec un monde préexistant). Bref, elle est constituée du « concours fortuit de plusieurs causes étrangères qui pouvaient ne jamais naître ». De surcroît, ce régime pose l'ambiguïté car il fait poindre chez l'homme « ses lumières et ses erreurs, ses vices et ses vertus ». Finalement, si l'on suit Rousseau, la perfectibilité semble être « presque illimitée ».

Le concept se déploie dans une « genèse hypothétique » de « l'inégalité comme fait », comme quelque chose qui ne peut être appréhendé de manière empirique. Cela suffit à Binoche pour percevoir une « contradiction dans les termes » : la « dénégation de la téléologie » par Rousseau n'aurait pas réussit à le débarrasser de cette dernière. Mais nous nous permettons de nous demander : où se trouve le but ?

Si effectivement l'homme n'a pas une nature fixe, il se définit désormais par le progrès[405]. Condorcet remanie le concept de perfectibilité en lui signalant une tendance « indéfinie » dans son cours même, dont le terme ne correspond qu'à « la durée du globe où la nature nous a jetés ». Bref, la perfectibilité est ainsi « perfectionnement »[406]. Dans cet enjeu, nous constaterons deux investissements. D'une part, la théodicée de l'histoire voyagera de l'Orient à l'Occident, ou encore de la sensibilité à l'entendement, vers la quête d'une perfection achevée. D'autre part, sa reprise par Kant mène à une correction « universalisante », pour ainsi dire. Le philosophe de Königsberg, dans *La fin de toutes choses* (1794), avançait la thèse selon laquelle « un progrès et (…) une approximation continuels par rapport au souverain bien » dans ce monde reste insuffisants dès lors que « la représentation d'un progrès indéfini vers la fin ultime est (…) en même temps la perspective d'une série indéfinie de maux ».

Alors, contre Rousseau, il importe de dire que la perfectibilité dans l'espèce et dans l'individu est déficiente ; et, pourtant, avec lui, il convient de poser « que l'individu n'est perfectible que dans l'espèce et que c'est là

---

404 ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, op. cit., p.133.
405 BINOCHE, *La raison sans l'Histoire*, op. cit., p.258-9 et 262.
406 CONDORCET, cité par BINOCHE, *La raison sans l'Histoire*, op. cit., p.267.

ce qui ouvre le temps propre aux philosophies de l'histoire ». L'âme et l'histoire étant séparées, l'accès à l'éternité devient négatif. Le perfectionnement à l'infini revient à ceci que le processus est sans terme, mais non pas sans but ; il consiste à se rapprocher « indéfiniment de sa fin ». Herder peut alors dire en 1793 que la perfectionnabilité est à la fois le moyen et la fin de l'humanité. S'ensuivent deux conséquences : premièrement, la perfectibilité « aveugle » devient une « potentialisation indéfinie » dont le nom est le progrès[407]. Et, en second lieu, un horizon lui est attribué. Selon Althusser, la perfectibilité est « la condition de possibilité de toute anticipation »[408].

Nous nous permettons d'ouvrir ici une parenthèse pour critiquer le refus absolu de l'idée d' « origine », avant de retourner à notre commentaire de Rousseau. Selon l'interprétation que fait Althusser de l' « Introduction » de Marx[409], il serait impossible de remonter à l'origine de la production, dès lors que celle-ci est toujours déterminée : le simple suppose le « tout structuré de la société ». Si Hegel a commencé à exposer sa philosophie du droit à partir de la possession, cela s'explique par le fait que ce rapport est le plus simple du point de vue du sujet[410]. Ce à quoi Marx ajoute qu'avant toute chose, on trouvait déjà la famille, la division sociale entre maîtres et esclaves et l'organisation des communautés – le « but immanent » se heurte à une « nécessité extérieure »[411] : bref, le simple est issu du complexe. C'est ce qui se passe au cours de l'histoire, entendue comme « le produit d'une structure sociale extrêmement différenciée »[412]. Or, l' « objet devenu » n'est pas identique à l' « histoire de l'objet », cette dernière étant une structure logique et un développement historique, dans lequel la genèse de la forme ne se

---

[407] BINOCHE, *La raison sans l'Histoire*, op. cit., p.273, 277, 275, 278-80.

[408] ALTHUSSER, *Écrits philosophiques et politiques I*, op. cit., p.558.

[409] « Introduction » à « Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel », 1843, op. cit.

[410] « Afin d'être en tant qu'idée, il faut que la personne se donne une sphère de sa liberté. Parce que la personne est la volonté infinie qui est en soi et pour soi dans cette détermination première, encore totalement abstraite, cet [aspect] différencié d'elle qui peut constituer la sphère de sa liberté, est également déterminé comme ce qui est immédiatement différent et séparable d'elle » ; « Ce qui est immédiatement différent de l'esprit libre est, pour lui et en soi, l'extérieur en général, - une Chose, quelque chose de non libre, d'impersonnel et de dépourvu de droit » ; « La personne a le droit de placer sa volonté en toute Chose, laquelle devient par là la mienne [et] reçoit ma volonté pour sa fin substantielle (étant donné qu'elle n'en a pas de telle en elle-même), pour sa détermination et pour son âme, - droit d'appropriation absolu qu'a l'homme sur toutes les Choses » (HEGEL, G. F. W., *Principes de la philosophie du droit*, traduction Jean-François Kervégan, Paris, PUF/Fondements de la Politique, 1998, p.131-2, § 41-2 et 44.

[411] MARX, Karl, *Critique de l'État hégélien – Manuscrit de 1843*, traduction et préface Kostas Papaioannou, Paris, UGE-10/18, 1976, p.54-5.

[412] ALTHUSSER, Louis, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965, p.200-2.

laisse pas réduire à la genèse historique. D'après Bensaïd, cette complémentarité se retrouve dans l'analyse de l'argent[413].

Marx voyait dans l'anatomie de l'homme la clé de celle du singe[414]. Il est question de connaissance, et non pas de mécanisme. Si, dit l'auteur, « la société bourgeoise est l'organisation historique de la production la plus développée et la plus variée qui soit », on comprend pourquoi « les catégories exprimant les rapports de cette société » permettent d'articuler tous les rapports des sociétés déjà disparues et cependant encore présentes : l'indicatif est devenu signification. En outre, entre le singe et l'homme sont intervenues de nombreuses bifurcations ; même si l'on s'aperçoit de ce qu'est devenu l'embryon, il faudra des catégories spécifiques au présent. Marx a voulu tout d'abord dévoiler les « structures réelles invisibles ; la structure lui fournit la clé de la genèse et de l'évolution : l'anatomie de l'homme dévoile celle du singe, moins complexe ». Le capital usuraire et le capital commercial sont nés avant le capitalisme, par exemple. On voit le partage entre « le cours ordinaire des choses » et la « genèse historique de la production capitaliste », à un certain moment du capitalisme arrivé à maturation, où la structure semble s'être autonomisée en un ensemble de « lois naturelles ». Dans le cas de la « genèse historique de la production capitaliste », l'exploitation s'impose grâce aux contraintes et l'on apporte de la lumière sur l'effectivité d'une époque[415].

En ce qui concerne l'autre versant de notre interprétation, à savoir Horkheimer, nous commencerons par reprendre une citation de Rousseau : « Le premier qui ayant enclos un terrain, s'avisa de dire, ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile »[416]. Or, « apparemment, il s'agit d'exposer la genèse des rapports sociaux, de la société civile », ce que Binoche n'a pas du tout pris en compte en éludant la théorie sociale au bénéfice du rapport vide des facultés dans le temps. La nature constitue à la fois « l'origine » et la « réserve idéale »[417]. Si l'on suit Horkheimer, Rousseau ne défendait pas le retour à un stade antérieur, ce qui ne le caractériserait pas comme un utopiste. Il voulait juste fonder une société « sur la simple base de décisions libres ». Par conséquent, « l'utopie saute par-dessus le temps ». Le conflit politique peut s'y installer, vu que le « bon » et le « mauvais » d'une société

---

413 BENSAÏD, *Marx o intempestivo*, op. cit., p.355.

414 MARX, Karl, *Contribution à la critique de l'économie politique*, traduction Maurice Husson et Gilbert Badia, Paris, Éditions Sociales, (1957), 1968, p.169. En outre, l'introduction de ce texte affirme que l' « anatomie de la société civile doit être cherchée à son tour dans l'économie politique » (Ibidem, p.4).

415 BENSAÏD, *Marx o intempestivo*, op. cit., p.47-8 et 355-6.

416 ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, op. cit., p.164.

417 ALTHUSSER, *Politique et histoire*, op. cit., p.261.

reposent tous les deux sur les mêmes conditions[418]. Comme le pense Althusser, le contrat illégitime (« contrat de force, passé avec l'obéissance des faibles par l'arrogance des forts ») est guetté par l'abîme, la rechute dans la nature[419].

Dans les *Discours*, Rousseau pose d'emblée qu'il faut écarter les faits ; cette « histoire conceptuelle » serait riche en concepts et pauvre en histoire. Althusser est de l'avis selon lequel, malgré son apparent déroulement dans l'abstraction, le « contenu réel de la société » y figure. La « genèse idéale » serait porteuse des nouveaux concepts appropriés pour l'étude concrète de la société réelle. Rousseau a répondu à des problèmes concrets. L'enjeu pratique au XVIII° siècle était « l'exploitation économique de la majorité de la masse du peuple » : l'exploitation féodale accrue par les impôts et l'exploitation capitaliste naissante, c'est-à-dire le « travail salarié ». La position particulière qu'occupa Rousseau au rang des penseurs du XVIII° siècle repose sur le fait qu'il était à la fois un rationaliste – et donc un illuministe – et l'un de ses propres critiques, avec « l'accent plébéien de ses conceptions et de ses revendications »[420].

Rousseau reste un illuministe en ce qu'il comprend l'histoire comme un « processus » ou une « nécessité immanente ». Mais cela n'est vrai qu'en partie : pour ce qui est de la question du « sens » de l'histoire, il comprenait ce dernier non pas comme un « développement linéaire continu », mais plutôt comme un « processus nodal, dialectique ». Pour lui, l'harmonie n'existe pas : l'histoire a « perfectionné la raison en détériorant l'espèce »[421]. C'est pourquoi la lecture althussérienne pousse le perfectionnement dans l'individu et dans l'espèce aux limites de la raison historique, ce qui revient à dire que le rapport entre l'individu et l'espèce est à l'œuvre dans l'histoire. Sur ces entrefaites, « le sujet de l'histoire est l'espèce humaine (…), et le produit du développement historique est la contradiction entre le progrès de l'esprit et la décadence de l'espèce »[422].

---

[418] HORKHEIMER, *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, op. cit., p.99-100.
[419] ALTHUSSER, *Écrits philosophiques et politiques I*, op. cit., p.559.
[420] ALTHUSSER, *Politique et histoire*, op. cit., p.108-11.
[421] ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, op. cit., p.162.
[422] ALTHUSSER, *Politique et histoire*, op. cit., p.111-2. Là où nous avons mis une parenthèse, Althusser cite une partie de ces phrases d'introduction au *Discours sur l'origine de l'inégalité* : « O Homme, de quelque Contrée que tu sois, quelles que soient tes opinions, écoute ; voici ton histoire telle que j'ai cru la lire, non dans les Livres de tes semblable qui sont menteurs, mais dans la Nature qui ne ment jamais. Tout ce qui sera d'elle, sera vrai : Il n'y aura de faux que ce que j'y aurai mêlé du mien sans le vouloir. Les temps dont je vais parler sont bien éloignés : Combien tu as changé de ce que tu étois ! C'est pour ainsi dire la vie de ton espèce que je te vais décrire d'après les qualités que tu as reçues, que ton éducation et tes habitudes ont pu dépraver, mais qu'elles n'ont pu détruire » (in *Œuvres III*, op. cit., p.133)

Une telle conception dialectique implique une nature humaine changeante. Nous recueillons quelques citations rousseauistes : « C'est dans ces changements successifs de la constitution humaine qu'il faut chercher la première origine des différences qui distinguent les hommes » ; « les changements que la succession des temps et des choses a dû produire dans sa constitution originelle »[423] ; et surtout :

> « Il sentira que le Genre-humain d'un âge n'étant pas le Genre-humain d'un autre âge, la raison pourquoi Diogène ne trouvoit point d'homme, c'est qu'il cherchoit parmi ses contemporains l'homme d'un temps qui n'étoit plus ».

La nature humaine est critiquée à partir de la dénonciation de la projection du présent dans le passé. On y retrouve le « germe » de la critique d'une philosophie de l'histoire classique, quoique Rousseau utilise le concept d'état de nature : « Si l'histoire ne se joue pas au niveau du développement des facultés humaines, de la manifestation de la nature humaine, c'est qu'elle se joue plus profondément ». Nous y voyons une esquisse de la dialectique des conditions matérielles : les rapports entre les hommes se construisent à partir de leurs rapports avec la nature.

Quelques prémisses sont réfutées : la « prise de conscience de soi d'une raison éternelle » et le dualisme « entre l'erreur et la vérité ». Il devient impossible de « mettre l'espoir » sur la seule « réforme » de la raison. La « nécessité matérielle » déterminera le résultat (toujours provisoire). Si la raison est un produit du mouvement historique, « il y a donc dans l'homme 'des principes antérieurs à la raison' »[424]. Il n'est pourtant pas négligeable que l'utopie de Rousseau, plongée dans cette ambiance historico-intellectuelle, ait transformé la conception matérialiste du *Discours* en un « idéalisme moral » dans le *Contrat social*.

Contrairement à ce qui se passe chez Durkheim ou Aron, l'enjeu du second *Discours* n'est pas d'analyser l' « essence de la société ». Le basculement des « concepts fondamentaux » empêche une réponse directe « à la question de l'essence de la société ». Mais, dès lors, cette essence devient problématique : si ladite « nature humaine » a cessé d'être opératoire pour expliquer la société, chez Rousseau la réponse ne sera qu' « indirecte » - d'autant plus que l'on s'intéresse à une « question préalable », à savoir la « production de la société » ou, autrement dit, la « théorie de l'histoire ». À la lumière que nous apporte cette clé, l'essence du *Contrat* se trouverait dans le *Discours*. Il est donc clair que la situation du *Contrat* ne saurait être « idéale ». Rousseau pose la question du rapport entre l'idéalité des rapports

---

[423] ALTHUSSER, *Politique et histoire*, op. cit., p.123 et 122.
[424] ROUSSEAU, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, op. cit., p.192 et 126.

sociaux et la réalité historique[425]. Althusser en recueille quelques exemples dans *Émile* : « l'égalité des droits » étant une idée « vaine et chimérique » qui renvoie à la contradiction entre l' « apparence et la réalité », le juridique est toujours au service du fort. Pourtant, par une « ruse de la raison », il arrive que le droit protège effectivement de la violence[426].

C'est pourquoi « Émile n'est pas un sauvage à reléguer dans les déserts ; c'est un sauvage fait pour habiter les villes »[427]. La nature n'y est conservée que sous les aspects de la concurrence et de l'égoïsme, réglés et surveillés par la juridiction. La contradiction de cette société consiste en ce que le rassemblement des gens ne se tient que grâce à la séparation. Le contrat n'est pas pur – ni même la nature : « Le *Contrat social* aurait la pureté d'un concept contenant en lui de quoi penser son impureté, de penser la mort, la déchéance qui le guette et que la société contemporaine réalise ».

Il faudra alors problématiser le concept de nature pour bien saisir son intelligibilité. À la différence de ce qui prévaut dans la tradition de Protagoras, la nature n'est pas hostile à l'homme, qui en est relativement indépendant. Les « maladies », comme chez Platon, sont les « institutions sociales ». Le rapport avec la nature est (ou plutôt doit être) « immédiat, simple, sans obstacle », les hommes sont (ou plutôt doivent être) « libres, égaux, bons » - voilà les « revendications » de Rousseau. L'homme n'a pas le « sens de l'anticipation », même par rapport à la mort, il ne rencontre aucun problème, aucun besoin de « réflexion », parce que ses besoins sont satisfaits. Le contrat social devra satisfaire cet « accord généreux »[428]. La vérité de la nature dans l'homme est le « sommeil », disait Hegel : il s'endort sans rien faire[429]. Cet homme naturel est, en fin de compte, « accordé à son milieu » dont les « rapports transparents » engendrent une « circularité ».

---

[425] ALTHUSSER, *Politique et histoire*, op. cit., p.112-4, 326-7. Dans le deuxième *Contrat* nous lisons ce passage à même de faire pencher la nécessaire historicité du côté d'une ouverture par rapport à la contingence : « et c'est une prévoyance très-nécessaire de sentir qu'on ne peut tout prévoir » (*Du Contrat social ou Principes du droit politique*, in *Œuvres III*, op. cit., p.455).

[426] « Le bien public, qui ne sert que de prétexte aux autres, est pour lui seul un motif réel. Il apprend à se combattre, à se vaincre, à sacrifier sont intérest à l'intérest commun. Il n'est pas vrai qu'il ne tire aucun profit des loix ; elles lui donnent le courage d'être juste, même parmi les méchants. Il n'est pas vrai qu'elles ne l'ont pas rendu libre, elles lui ont appris à régner sur lui » (ROUSSEAU, *Émile*, op. cit., p.858 ; cité par ALTHUSSER, *Politique et histoire*, op. cit., p.328).

[427] ROUSSEAU, *Émile*, op. cit., p.524 et 483-4 ; cité par ALTHUSSER, *Politique et histoire*, op. cit., p.328.

[428] ALTHUSSER, *Politique et histoire*, op. cit., p.328-9 et 114-7.

[429] HEGEL, G. W. F., *Encyclopédie des sciences philosophiques II – Philosophie de la nature*, traduction Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2004, p.642 – addition au paragraphe 351 - et p.671 – addition au paragraphe 361.

Ceci étant, la nature se présente à la fois comme une « réalité matérielle » et comme une « réalité symbolique ». L'histoire passe forcement dans la nature. Un besoin humain non satisfait ne sort pas de la sphère de la nature ; celle-ci est désormais scindée, d'où les créations de l'esprit. Pour Althusser, il existe une « dialectique s'opérant à l'intérieur de la nature ». En revanche, idéalement, il s'agit de la possession spirituelle de la liberté. Si l'on prend en compte un côté utopique, la réflexion requiert deux niveaux d'analyse : un « contenu » matériel et sa « vérité » en tant que « liberté spirituelle de l'âme ». Pour conclure cette brève esquisse de la nature chez Rousseau, nous dirions que la société ne s'est pas encore construite, puisque « l'homme n'a pas besoin de l'homme, car la nature pourvoit à ses besoins » ; il n'y a pas non plus de rivalité ni d'association – à l'encontre de la vision de la guerre chez Hobbes, qui suppose des « rapports constants » ; c'en est fini de la méchanceté, car il s'agit d'un « jugement moral » ; les « rapports de reconnaissance » disparaissent car, dans la forêt, l'homme n'est pas regardé : il n'y a pas de témoin. Pourtant, l'homme porterait le « germe de la future sociabilité » : « la pitié »[430].

Les hasards ont forcé l'homme à sortir de la nature. La naissance de la société civile se fait avec l'émergence de la « propriété privée »[431] et, ensuite, de son idée. Althusser nous propose un cheminement de pensée pour la construction de la société civile telle que l'entendait Rousseau[432] : « De l'état de nature à la jeunesse du monde. De la jeunesse du monde à l'état de guerre. De l'état de guerre à la société politique ». D'emblée, l'homme se heurte à la nature : le froid, la concurrence (avec d'autres hommes et des animaux) et la hauteur des arbres sont autant de facteurs contraignants. Althusser introduit la notion de « hasard » pour expliquer un processus naturel, mais extérieur à l'idée de nature. Selon lui, chez Rousseau, le « hasard » est le « concept de la distance de la matérialité à l'idéalité de la nature humaine ». Le hasard est le « possible déterminé ».

Ensuite, les objets naturels deviennent des outils pour agir sur la nature : la pierre, par exemple ; il en va également de la « prudence » comme début de la raison, produite par les besoins non satisfaits. Dès lors, raison et pratique s'engendrent réciproquement. L'homme s'aperçoit de sa domination et la « conscience de soi » vient au jour : « le premier regard qu'il porte sur lui-même est un mouvement d'orgueil ». L'altérité en est

---

[430] ALTHUSSER, *Politique et histoire*, op. cit., p.116 et 117-8.

[431] ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, op. cit., p.164 : « car cette idée de propriété, dépendant de beaucoup d'idées antérieures qui n'ont pû naître que successivement, ne se forma pas tout d'un coup dans l'esprit humain : Il falut faire bien des progrès, acquérir bien de l'industrie et des lumières, les transmettre et les augmenter d'âge en âge, avant que d'arriver à ce dernier terme de l'état de Nature ».

[432] De la page 164 à la page 194 du *Discours*.

simultanée : les comparaisons entament la « conscience d'autrui ». Toutefois, il s'agit encore d'un intérêt commun sans nécessité économique (la satisfaction des besoins) et donc sans opposition au particulier, car la fonction sociale de l'économie était dérisoire. Le sédentarisme entraine toute une série de conséquences : la famille, le langage, les groupes, les valeurs, le commerce et les techniques.

Cette « idylle » est en fait « l'état économique artisanal, avant la division du travail » ; précisons que les rapports humains n'y dépendent pas complètement de l'économie ; celle-ci serait censée être « juste ». La division du travail y apparaît comme une « grande et funeste révolution », dit Rousseau. Avec la métallurgie et l'agriculture, « les hommes sont pris dans un processus de production qui dépasse leurs pouvoirs et leur anticipation ». Apparaît alors une nouvelle temporalité : un « temps instantané » pour le « besoin immédiat » ; et deux temps du côté du « besoin médiatisé » – le temps de la « prévoyance » et, au sein de la division du travail, le long « temps social ». Sous ce régime, nous constatons une « causalité réciproque » entre les objets et les besoins. Cette nouvelle composition s'élargit à la société, où les hommes changent radicalement ; ils sont dépendants les uns des autres et ne sont plus seuls. La « propriété » advient en fait plutôt « possession », car le travail attache l'homme à la nature.

La société « au sens fort » n'est possible que « quand tous les rapports de l'homme à la nature seront nécessairement des rapports humains ». Le travail n'étant plus naturel, l'esclave est issu d'une « dépendance économique ». Le manque de terres ou la fin de la forêt bouleverseront les rapports établis : s'enchaîneront des guerres, la servitude, la nécessité des rapports sociaux, et, finalement, le contrat social. Contrairement à ce qui se passe chez Hobbes, l'homme se voit forcé à faire la guerre. Les riches réfléchiront davantage, une fois qu'ils auront plus à perdre (leurs biens contre la vie des pauvres). Ils calculent un contrat pour apaiser ceux qui les attaquaient : le contrat est alors une « mystification ». Dans un schéma de crise cyclique, Althusser explique la « nécessité » du contrat par une « crise de la nécessité » : du coup, le contrat sera caduc et il y aura un autre état de guerre « soumis aux avatars de la nécessité historique ».

À propos du contrat, il faut se souvenir qu'il se conçoit comme une « universalité » dont le contenu dépend en fait de « rapports déterminés ». En pratique, les lois civiles servent aux possédants. C'est pourquoi l'État serait postérieur à l'existence de la société civile, contrairement donc à ce qu'affirme Hegel[433]. Nous remarquons que, pour Hegel, l'État n'est pas contractuel mais reste le « garant » d'un « droit de détresse »[434]. Finalement, Althusser dégage deux interprétations possibles de l'histoire chez Rousseau :

---

[433] ALTHUSSER, *Politique et histoire*, op. cit., p.119-27.
[434] BENSAÏD, *Éloge de la politique profane*, op. cit., p.26.

l'histoire comme aliénation de la nature, vision proche de celle Hegel, ou comme processus matérialiste et dialectique de la production de la vie en société, vision cette fois plus proche de Marx.

Pour conclure cet exposé, en quelque sorte, pour ce qui est de l'origine, nous retiendrons que la « genèse » rousseauiste est : *primo* « productrice » (il se passe toujours quelque chose), *secundo* « dialectique » (elle opère par « sauts ») et *tertio* que c'est une genèse des « différences » (la contingence devient nécessité, celle-ci étant toujours spécifique). Par ailleurs, à la différence de Locke (le principe de la propriété débutant par la propriété de soi), Rousseau pense que la guerre guète les hommes ; chez Hobbes, la guerre est un sujet de réflexion établi *a priori*. Pour tout dire, ou presque, cette genèse met en évidence les rapports que les hommes entretiennent entre eux et avec la nature.

Il serait néanmoins difficile de ne pas critiquer Althusser, malgré toute son érudition et l'usage que nous en faisons, surtout en ce qui concerne la raison historique des rapports de propriété. Car la « pensée de la guerre » relève de sa conception de l'idéologie comme une tromperie ou une illusion, bien qu'opérante et aux allures toujours exclusivement subjectives. Nous avions coupé le passage où il est dit que « la réflexion n'est plus celle de tous les hommes (ce qui est contradictoire), mais celle des riches qui ont intérêt à produire cette réflexion, car les riches sont les plus exposés »[435]. Or, il va de soi que l'irruption révolutionnaire et la volonté générale ont été mises de côté. Dans la guerre, le citoyen devient soldat : « la volonté est générale ou n'est pas » ; le peuple, bien qu'incorruptible, peut être trompé et se tromper[436]. Nous ne voulons pas retomber sur une quelconque acception « fusionnelle », mais plutôt signaler ce qui mobilise l'action sociale, les conflits qui permettent l'émergence d'une subjectivité : pour Hobbes, la notion de peuple est associée à la souveraineté, tandis que pour Rousseau, elle l'est à la volonté générale : ces deux philosophes auraient le mythe d'un peuple fusionnel et d'une république une.

Le jeune Marx s'est confronté à ce qui a étonné Rousseau : une nouvelle définition de ce qu'est la propriété, au détriment du droit coutumier relatif à l'occupation des terres, et donc au bénéfice du seul propriétaire privé. Dans l'Angleterre du XVIII° siècle, ce processus a conduit aux *enclosures*, parce que les lois agraires étaient trop insuffisamment déterminées. Et pour autant, l'outil était le droit fondé sur l'individualisme. Marx remarque que les pauvres sont jetés « sans indemnité » sur le marché de travail. En parallèle, l'abolition des « formations hybrides et incertaines de la propriété », écrit-il,

---

435 ALTHUSSER, *Politique et histoire*, op. cit., p.127 et 308-9.

436 ROUSSEAU, *Du Contrat social ou Principes du droit politique* in *Œuvres III*, op. cit., Livre II, chapitre II, p.369 et livre II, chapitre III, p.371 ; et BENSAÏD, *Éloge de la politique profane*, op. cit., p.32 et 22.

s'accompagne de la simple exclusion des dépossédés de la sphère publique. Mais le nouveau droit ne parvient pas à absorber certains éléments, qui, « par leur nature », n'ont pas le sens de « propriété privée prédéterminée » : il s'agit du « droit d'occupation » de la classe qui, dans cette société, est placée à côté des objets de la nature[437]. Si l'homme n'est qu'un « sujet individuel » et un « partenaire contractuel », il devient la « mesure des pratiques sociales » - et la propriété devient privée, et non plus « possession passive » ; l' « absolutisme de la propriété » se caractérise donc comme le passage « de l'état de bien à celui de droit subjectif »[438]. Ernst Bloch remarque que les *enclosures* ont commencé au XV° siècle, mais n'ont reçu « l'onction légale » qu'au XVIII° ; alors « la loi même devint l'instrument de la spoliation »[439].

La constitution française de l'an II (1793) déterminait « la subordination du droit de propriété au droit à l'existence »[440]. Cette contradiction entre les droits a fait que les propriétaires ont renoncé à l'universalisme des Lumières[441]. Rousseau, face à l'exacerbation de cette contradiction, opposait la « possession publique » à l' « appropriation privée ». Le droit international interétatique met fin « au rêve de compétence universelle de l'Église », avec l'image de la balance et de l'opération des poids et contrepoids qui l'accompagnent. Sans un Dieu ou un juge pour tenir cette balance, l'arbitrage se déroule dans « l'interaction équilibrée entre autorités souveraines »[442].

---

[437] BENSAÏD, *Éloge de la politique profane*, op. cit., p.282 et 27-8.
[438] LASCOUMES, Pierre et ZANDER, Hartwig, *Marx : du vol de bois à la critique du droit*, Paris, PUF, 1984, p.242 ; cité par BENSAÏD, *Éloge de la politique profane*, op. cit., p.28.
[439] BLOCH, Ernst, *Droit naturel et dignité humaine*, traduction Denis Authier et Jean Lacoste, Paris, Payot, 1976 ; cité par BENSAÏD, *Éloge de la politique profane*, op. cit., p.29.
[440] BENSAÏD, *Éloge de la politique profane*, op. cit., p.30.
[441] GAUTHIER, Florence et IKNI, Guy-Robert, « De Mably à Robespierre » in *La guerre du blé au XVIII° Siècle*, Paris, Éditions de la Passion, 1988, p.19 ; cité par BENSAÏD, *Éloge de la politique profane*, op. cit., p.30-1.
[442] BENSAÏD, *Éloge de la politique profane*, op. cit., p.31-3.

LES TROIS SOURCES DES PHILOSOPHIES DE L'HISTOIRE

I – Le tableau historique

Comme nous l'avons déjà dit, nous prendrons six repères temporels dans le XVIII° siècle pour conclure notre présentation des philosophies de l'histoire – des philosophies « non-dialectiques », bien entendu : trois repères pour la mise œuvre de cette tradition dans chacune de ces ramifications puis trois autres qui ont apporté une continuation à cette problématique instaurée à propos des trois apparitions historico-géographiques[443]. Il s'agit de l' « Illuminisme », du « *Scottish Enlightenment* » et de l' « *Aufklärung* ». La scission entre genèse et histoire constitue les trois sources dont il est question dans l'œuvre de Binoche[444]. Nous commencerons par la France, en suivant l'ordre annoncé ci-dessus.

Frédéric II, dans le champ militaire, et Voltaire, dans le domaine de la philosophie, avaient un même but, celui de détruire l'Ancien Régime, comme l'attestent leurs échanges épistolaires[445]. L'entreprise voltairienne se serait inspirée de celle de Fontenelle, qui, dès 1690, préparait *Sur l'histoire*, publié entre 1742 et 1758. Autrement dit, les thèses de Voltaire poussaient le raisonnement contre les « fables »[446] et rendaient possible un certain progrès en éliminant les erreurs : nous sommes au cœur même de l'Illuminisme. Le perfectionnement « sur le fond » de la puissance naturelle sera dès lors admis, ce qui implique une conception de l'histoire comme le « modelage épiphénoménal indéfini de la 'pâte' [expression de Fontenelle] humaine ». Selon Binoche, Fontenelle ignorait le progrès et s'interrogeait davantage sur « la possibilité de progrès sériels et finis, enracinés dans une nature humaine ». L'énoncé de Fontenelle constituera le programme de Voltaire. Au demeurant, la narration historique se superposera d'un côté à la gravitation newtonienne[447] et, de l'autre, à une nature humaine immuable ayant pour toile de fond la genèse lockéenne des mœurs constituant les droits naturels. Certes, « cela dit, c'est bien aux faits que Voltaire va s'attacher ».

---

[443] Voir note 110.

[444] BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.57.

[445] LÖWITH, *Histoire et salut*, op. cit., p.136-7.

[446] Terme employé par Voltaire : construction imaginaire qui ne prend pas en compte les faits ; non vérifiable, lorsque cette forme d'explication remplace la rationalité, on retrouve les préjugés. Finalement, dans la tradition illuministe où s'inscrit Voltaire, la « fable » s'en remet à la théologie.

[447] « N'admettons en physique que ce qui est prouvé, et en histoire que ce qui est de la plus grande probabilité » (VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations – et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XVIII*, tome I, édition René Pomeau, Paris, Garnier, 1963, p.203).

Cette « histoire des faits » ne suppose pas l'existence d'un ordre, ni *a priori* ni *a posteriori*, « en tant qu[e les faits] manifestent empiriquement la nature immuable de l'homme ». Voltaire fut le fondateur du « pyrrhonisme historique », c'est-à-dire d'un scepticisme qui ne se limite pas à la critique des fables : « si toute rationalité lie, des faits disjoints sont irrationnels ». On pourrait encore ajouter la citation suivante : « sceptique à des fins critiques, l'histoire des faits est aussi sceptique parce qu'elle est impuissante à assurer la réalité rationnelle de son objet ». On voit dans ce qui précède l'absorption du sens par la genèse.

Dans le *Dictionnaire philosophique*, à l'article « histoire », dans une petite variation de l'*Encyclopédie*, Voltaire distingue l'histoire naturelle (physique) et l'histoire sacrée (fable) pour autonomiser l'histoire en tant que discipline. Son *Essai* fonctionne ensuite comme une « machine de guerre », sans aucun souci pour le « sens » de l'histoire : l' « efficacité polémique » s'y greffe, contre Bossuet, Leibniz, Boulainvilliers, Montesquieu et Rousseau – tous, sous la plume voltairienne, contredits par « les faits » : les faits ne créent pas de droit, mais critiquent les faux droits[448].

Dans les œuvres et lettres de Voltaire, le *topos* de la critique de la religion est établi, en grande partie en opposition à la théologie de l'histoire développée au XVII° siècle par Bossuet :

> « Les premiers fondements de l'histoire sont les récits des pères aux enfants, transmis ensuite d'une génération à une autre ; (…). Avec le temps, la fable se grossit et la vérité se perd : de là vient que toutes les origines des peuples sont absurdes ».

Ou, encore, dans l'une de ses lettres :

> « nous pouvons affirmer sans scrupules que les généalogies et les histoires de l'Ancien Testament ne sont, à aucun égard, des fondements suffisants pour une chronologie s'ouvrant au commencement des temps, pas plus que pour une histoire universelle»[449].

---

[448] BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.34 et 36-8.

[449] VOLTAIRE, cité par BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.39. Dans l'*Essai*, nous lisons ce passage au sujet des fables : « Les gros serpents qui se trouvaient auprès des fontaines empêchaient les hommes timides d'en approcher : on pensa bientôt qu'ils gardaient des trésors. Ainsi un serpent gardait les pommes d'or des Hespérides » (*Essai sur les Mœurs*, I, op. cit., p.19)

La « pseudo-universalité » métaphysique fait certainement écho à la « téléologie apocalyptique », une fois que ce qui n'aide pas à leur organisation est tout simplement éjecté de l'histoire :

> « et, soit dit en passant, on peut penser que cette difficulté est encore celle sur laquelle achoppent tous les discours qui perçoivent 'l'histoire' – et l'histoire des 'philosophies de l'histoire' – sous la forme d'un processus finalisé »[450].

Contre l'esprit qui animait ladite histoire universelle, pour Voltaire, le qualitatif « judéo-chrétien » ne serait possible que par « une histoire effectivement mondiale », qui a commencé avec la découverte de l'Amérique[451]. Binoche songe à Marx, dans *L'idéologie allemande*, lorsque ce dernier parle de l'universalisation par la concurrence[452]. Avant l'*Essai*, deux idées sont venues à l'esprit de Voltaire, majoritairement contre Bossuet[453] : « Premièrement, que l'histoire universelle de Bossuet n'est pas universelle, deuxièmement, que la Providence n'apparaît pas dans le cours de l'histoire ». Bossuet, ayant réduit l'Antiquité à la Babylonie, l'Égypte, la Syrie et Rome, ne se serait occupé que de la « destinée juive »[454]. L'interprétation de Löwith met l'accent sur un choc d'altérité subi par l'Europe après le contact avec la Chine[455], où « *l'orbis terrarum* de

---

[450] BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.39.

[451] « En vous instruisant en philosophe de ce qui concerne ce globe, vous portez d'abord votre vue sur l'Orient, berceau de tous les arts, et qui a tout donné à l'Occident. [paragraphe] Les climats orientaux, voisins du Midi, tiennent tout de la nature ; et nous, dans notre Occident septentrional, nous devons tout au temps, au commerce, à une industrie tardive » ; car « Gaulois, Allemands, Espagnols, Bretons, Sarmates, nous ne savons rien de nous avant dix-huit siècles, sinon le peu que nos vainqueurs ont pu nous en apprendre ; nous n'avions pas même de fables : nous n'avions pas osé imaginer une origine. Ces vaines idées que tout cet Occident fut peuplé par Gomer, fils de Japhet, sont des fables orientales » – dans une référence à la Genèse, de laquelle se sert Bossuet. C'est pourquoi Voltaire critique l'attribution aux Celtes d'une origine hébraïque : « C'est ainsi qu'on insulte à la raison dans des histoires universelles, et qu'on étouffe sous un amas de conjectures forcées le peu de connaissance que nous pourrions avoir de l'antiquité » (VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs* I, op. cit., p.197-200).

[452] BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.39.

[453] Lorsque Voltaire s'interroge sur la durée de la vie humaine, il demande à ses lecteurs d'aussitôt abandonner la perspective théologique – « (…) faites abstraction de cette ligne de descendants d'Adam consacrée par les livres juifs, et si longtemps inconnue ». Puisque vivre des centenaires est un miracle issu de la Bible, « mais partout ailleurs c'est un conte absurde » (*Essai sur les mœurs I*, op. cit., p.8-9).

[454] LÖWITH, *Histoire et salut*, op. cit., p.143.

[455] Voltaire annonce son programme : il doit commencer par la Chine, une nation qui avait déjà une histoire et une langue fixées avant que les européens ne développent l'écriture. Ce que l'auteur de l'Essai comprend par des « races » est tout de même loué : « Entendez-vous par sauvages des rustres vivant dans des cabanes avec leurs femelles et quelques animaux,

l'Antiquité classique et du christianisme fut soumise à une comparaison décisive ».

Voltaire a donc pu « discréditer » l'histoire de la création biblique[456]. L'histoire, pour lui, devrait être « non téléologique » (dans le sens d'achèvement), ce qui la transforme en un « recueil d'histoires particulières ». Cela justifie son intérêt, tout comme celui de Bolingbroke et Lessing, pour les histoires récentes. Ces trois auteurs se rejoignent dans le refus des origines, dans le rejet de l'apologie des Antiques et dans le choix de « l'histoire intéressante » à partir de l'émergence de la raison. Il est alors possible d'attribuer un « sens » à l'histoire, ce dont témoigne le « Siècle de Louis XIV », tandis que, de la Renaissance jusqu'à Charlemagne, on serait dans le royaume de la sottise et des fables. Dans une note de bas de page, l'auteur compare ce partage voltairien à une « coupure historique objective » ou à un « saut qualitatif ».

Voltaire prend ses distances vis-à-vis de la « finalité théologique », de la théodicée leibnizienne et de l' « optimisme de Pope ». L'*Essai* apparaît comme la formulation théorique de Candide : « Quand bien même la civilisation semble l'emporter dans l'Europe des Lumières, il ne s'agit pas d'un procès de résorption du mal »[457]. Le sens de l'histoire semblait consister pour Voltaire à rendre les hommes « meilleurs et plus heureux » à l'aide de la raison. À la fin de *Candide*, la raison de la vie est de s'occuper de son jardin, afin de rendre cette dernière plus supportable[458].

Voltaire maintient la catégorie de la « Providence » mais la vide de sens : il fait appel à la distinction de Malebranche, entre une providence « générale » et une providence « extraordinaire », tout en la changeant. La catégorie générale est dotée d'une simplicité aveugle et axiologique, sans récupération possible par l'ordre, il s'agit de la « rationalité naturelle des catastrophes »[459]. Mais comment justifier Dieu après le tremblement de terre sur Lisbonne, en 1755 ?[460] Voltaire est donc contre la théodicée et les perspectives esthétiques, fussent-elles celles de Leibniz ou de Rousseau. Le premier aurait fait « ce roman de la vie humaine qui fait l'histoire universelle

---

exposés, sans cesse à toute intempérie des saisons ; ne connaissant que la terre qui les nourrit, et le marché où ils vont quelquefois vendre leurs denrées pour y acheter quelques habillements grossiers ; (…) se rassemblant, certains jours, dans une espèce de grange pour célébrer des cérémonies où ils ne comprennent rien, écoutant un homme vêtu autrement qu'eux et qu'ils n'entendent point ; (…) Il y a de ces sauvages-là dans toute l'Europe ». Les Indiens du nord de l'Amérique fabriquent ce dont ils ont besoin ; ceux du sud jouissent de la liberté (*Essai sur les mœurs I*, op. cit., p.203 et p.22-3).

456 LÖWITH, *Histoire et salut*, op. cit., p.138.

457 BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.40.

458 LÖWITH, *Histoire et salut*, op. cit., p.140 et 142.

459 BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.41.

460 LÖWITH, *Histoire et Salut*, op. cit., p.142.

du genre humain »[461], et Voltaire fait référence à la genèse de Rousseau aussi bien qu'à un « roman ». L'historien devrait se dissocier du roman et d'un fil conducteur, car la vie ne serait pas fictive :

> « On ne peut trop redire qu'il faut se défier du pinceau des contemporains, conduit presque toujours par la flatterie ou par la haine ; et pour ces portraits recherchés, que tant d'historiens modernes font des anciens personnages, on doit les renvoyer aux romans »[462].

Pour dépasser le simple recueil de faits, il songe au fil conducteur « qui conduit dans le labyrinthe de l'histoire moderne », et non pas mondiale, « la rivalité de l'empire et du sacerdoce ». Il faut néanmoins échapper au sophisme selon lequel on a « une rationalité téléologique de l'histoire, ou pas de rationalité du tout ; ou un ordre final ou le désordre des folies humaines », et cela dès Kant et jusqu'à aujourd'hui.

Voltaire envisage les rapports sociaux différemment de ses contemporains. Vis-à-vis de Montesquieu, la différence était plutôt de nature politique ; ce que Voltaire désavouait chez ce dernier était son « parti pris féodal », mais surtout son « anti-absolutisme ». Qui plus est, Voltaire critiquait le « despotisme oriental » comme « projection idéologique de l'absolutisme », « pièce maîtresse » de la démarche de Montesquieu. Rousseau et Diderot critiquaient ce dernier eux aussi, mais le voyaient comme un allié contre le « despotisme ». Quant à Montesquieu, il se démontrait plutôt lockéen vis-à-vis du « péril égalitariste qu'incarne Rousseau »[463].

Voltaire se refuse à discuter de la genèse, mais il admet quand même un « droit naturel » de ce qui a été posé par Dieu – même s'il est de l'avis qu'il n'existe point de « loi fondamentale », les lois étant toutes détruites[464]. Le philosophe confondait la perfectibilité avec le perfectionnement toujours marqué par les limites de la nature ; immuable, cette nature est garante d'une essence sociale de l'homme, ce qui contrarie la genèse contractualiste. C'est

---

[461] LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Essais de Théodicée - sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, II, traduction Jacques Brunschvic, Paris, Garnier-Flammarion, p.149 ; cité par BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.40-4.

[462] VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations – et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XVIII*, tome II, édition René Pomeau, Paris, Garnier, 1963, p.432.

[463] BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.42-6.

[464] VOLTAIRE, cité par BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.44.

pourquoi la cohérence de la philosophie de l'histoire voltairienne est « négative »[465]. L'idée d'un fil conducteur est mise en examen[466].

À propos de l'*Histoire d'Angleterre*, de Hume, notre penseur déclare qu' « il n'appartient qu'aux philosophes d'écrire l'histoire »[467]. Il n'y a aucune prescription en ce qui touche la manière d'écrire l'histoire ; en revanche, cette formulation « dit bien que la 'philosophie de l'histoire' est une pratique philosophique du travail historique », et non pas un fondement pour les recherches empiriques : le travail historique « désigne une réalité constituée par les actions passées des hommes qu'il s'agit de décrire en historien sérieux, éclairé, c'est-à-dire en 'philosophe' ». Cela se tient, contrairement à ce qu'avance Schlegel, pour qui, après Kant, « la philosophie de l'histoire ne peut être complètement coupée de l'histoire elle-même », ce qui présuppose une distinction entre les deux termes.

Contre une telle conception, la « philosophie de l'histoire » se dresse en « histoire critique ». Il n'est pas sans importance d'évoquer le sous-titre du *Dictionnaire* de Bayle, à savoir « historique et critique », que Voltaire a également adopté en 1763 pour la préface à l'*Histoire de l'empire de Russie*. Cela veut dire que, pour lui, l'histoire de la philosophie doit être « utile »[468], dans l'économie, la politique ou la morale ; pas seulement « illustrée », mais « construite », sa thèse ne pouvant pas avoir été construite préalablement à la recherche historique. Telle est sa « philosophie critique » lorsqu'il introduit la genèse – à l'inverse de son ennemi Rousseau – dans l'histoire et rend possible le « tableau historique».

Nous sommes sur le point de pénétrer au sens du progrès « émergé sur les ruines du contractualisme (pré)-révolutionnaire ». Car, tout d'abord, le « tableau synoptique » de l'*Encyclopédie* n'est pas un tableau historique, relevant plutôt d'un rapport, sans pour autant qu'il en découle un accord, entre genèse et histoire.

Le tableau historique n'a pas été créé d'un coup par Condorcet. Celui-ci aurait achevé, après Bossuet, la sécularisation, qui avait déjà été timidement annoncée par Turgot. Celui-ci, de sa part, dans un discours à la Sorbonne en 1749, essaie de conjuguer les Lumières avec le christianisme : il garde les progrès des Lumières dans les zones particulières et soutient la « perspective

---

[465] Voir à ce sujet la lettre à d'Alembert, du 5 avril 1765.

[466] BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.47-9.

[467] VOLTAIRE, cité par BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.49.

[468] La vie comme paramètre de l'utilité nous semble faire corps avec la deuxième intempestive de Nietzsche, qui cite Voltaire dans son *Ecce homo* : « Écrasez l'infâme ! » (NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce homo, Œuvres philosophiques complètes*, livre VI, sous la responsabilité de Gilles Deleuze et Maurice de Gandillac, texte établi par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduction Jean-Claude Hémery, Paris, Gallimard, 1974, p.341), maxime anti-moraliste – mais, à bien des égards, antipopulaire.

picturale » de Bossuet, dans laquelle la perspective du Christ démêle tout. Le tableau s'esquisse[469].

Dans le *Discours Préliminaire*, d'Alembert situe deux formes de présentation, la forme métaphysique, c'est-à-dire celle « de l'origine et de la liaison des sciences », et la forme historique, où les connaissances se succèdent. Cela rassemble deux temporalités distinctes, à savoir la genèse et l'histoire, c'est-à-dire d'une part ce qui a été reconstitué logiquement et d'autre part la démarche empirique, qui ne commence qu'à partir du XVI° siècle à prendre part aux récits historiques. Hume et Iselin se heurteront à cet alignement. D'Alembert pose l'irréductibilité de l'écart ontologique auquel Turgot a essayé de remédier, à savoir, celui d'une histoire à la fois chrétienne et éclairée : « Rien d'étonnant alors à ce qu'il recoure à un troisième ordre encyclopédique » : « l'histoire de l'esprit humain ».

Le principe d'accumulation de connaissances diverses se fonde sur un « recensement exhaustif et synthétique » faisant converger ces fleuves dans l'indistinction d'un « même océan ». Si l'avenir nous réserve des « révolutions forcées » au rythme des saisons, « l'*Encyclopédie* est là pour préserver les trésors accumulés de ces interruptions inévitables ». Les progrès des sciences ne correspondront pas à ceux de l'espèce[470], ce qui démontre le caractère conservateur d'une telle entreprise :

> « (…) si l'histoire se confond avec la genèse, il devient impossible – ou du moins fortement problématique – de maintenir la thèse selon laquelle l'association politique a pour fin de garantir des droits naturels dont on ne peut jouir durablement dans l'état de nature ; or cette thèse est le foyer du consensus politique des Lumières, elle est ce qui permet de résister au 'despotisme' comme elle sera ce qui justifiera la Révolution ».

Condorcet se positionne contre les attentes révolutionnaires et le groupe de Robespierre. Il parle « des » progrès, indissociables de la nature (il se démarque alors de Rousseau) irréductibles à cette « histoire mondiale de mœurs » selon Voltaire. Genèse et histoire sont dépassées et conservées, ce qui vaut pour la réconciliation entre le fait et le droit, « 'réfléchissant' ainsi l'événement révolutionnaire lui-même »[471]. Condorcet procèdera alors par la

---

[469] BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.49-53, 57 et 53-6.

[470] D'ALEMBERT, *Discours préliminaire* in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, Garnier-Flammarion, 1986, p.215, 112, 161, 176, 223-4 et 221 ; cité par BINOCHE, Les trois sources des philosophies de l'histoire, op. cit., p.57-60.

[471] BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.60, 68-9.

métaphysique ou le « développement individuel des facultés », puis il abordera l'invention de l'alphabet et ainsi surgit le troisième terme, le « tableau » : ce dernier commence à partir de ce qui a été reçu ; mais on doit choisir parmi les peuples et leurs héritages, de sorte à former une « histoire hypothétique d'un peuple unique » et peindre « le tableau de [son] progrès »[472]. Le postulat de cette unité est censé pouvoir « prédire le cours » des choses. Il est permis de poser la question autour de la nature d'une telle prédiction : est-ce qu'elle reprend l'univers scientifique de la physique ou se tourne-t-elle plutôt vers les rapports au passé ? Il est vrai que sans les « lois » de l'histoire, on n'aurait que l'expérience du passé et ses « conjectures », c'est-à-dire de purs flux. Néanmoins, ici, cette « conjecture anticipatrice » n'anticipe qu'un « progrès illimité », car le devenir historique de la nature ne se contente pas de superposer des faits[473].

Condorcet prônait la perfectibilité : la nature n'était plus une limite, comme c'était le cas de Voltaire. De surcroît, le *Fragment sur l'Atlantide* utilisait le terme « histoire naturelle de l'humanité ». Ce terme recouvre la nature sensible immuable de l'homme – et de la femme – à une nature historique : le progrès a pour préalable « la conservation de ce qui est à perfectionner », d'où la conclusion que l'homme doit rester sensible et raisonnable. Le système est pensé ainsi : la nature humaine immuable entraîne des droits (les « droits de l'homme »), assurés par la République via un contrat – celui-ci étant historique et non plus naturel. Cette séparation récupérée dans le dépassement océanique dresse la sécularisation comme norme, comme « finalité universelle normative »[474]. Telles sont les racines françaises du terme.

Les philosophes écossais (Hume, Smith, Kames, Stewart, Robertson, Dunbar, Ferguson, Blair, Millar) étaient souvent enseignants dans des universités. Ils étaient donc fonctionnaires d'un État qui subissait les effets de « l'acte d'union » de 1707. Leur apport particulier repose sur un dispositif philosophique susceptible d'étudier l'histoire « autrement que par opposition à la genèse et autrement que par intégration à une théodicée finaliste ». Le contexte politique d'alors était marqué par la défaite jacobine de Culloden (1746), dont la conséquence fut la « neutralisation définitive des *Highlanders* et une subordination sans retour de la périphérie écossaise à Londres ». Cette branche de la pensée a été baptisée de « *natural history of*

---

[472] CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit*, suivi de *Fragment sur l'Atlantide*, Paris, Garnier-Flammarion, 1988, p.85-6 ; cité par BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.69.

[473] BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.70-1 et 73.

[474] CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit*, suivi de *Fragment sur l'Atlantide*, Paris, Garnier-Flammarion, 1988, p.267 ; cité par BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.73-5 et 77.

man kind »[475]. Au demeurant, la question était de savoir si l'histoire de l'humanité était naturelle – « question d'autant plus cruciale qu'elle met en jeu la possibilité d'une philosophie empiriste de l'histoire ».

II – L'Histoire Naturelle

Deux ans après l'œuvre de Voltaire, l'essai de Ferguson déplace la question sur un terrain plus proprement politique et amplifie des intuitions à peine formulées par Hume. L'histoire naturelle a été introduite dans l'économie et dans la politique ; on y constate en outre une « nostalgie » des *Highlanders*, érigée en tant que critique, qui ne saurait plaire à Hume, car celui-ci refusait l'homologie entre individu et espèce. Or, Ferguson prend le contrepied de ce refus quand il déclare : « Non seulement l'individu s'achemine de l'enfance à la maturité, mais l'espèce elle-même de la grossièreté à la civilisation » : l'histoire a une direction, qui n'est pas forcément finalisée, mais est celle où la société humaine « se civilise». Et l'humanité ne le fait que « graduellement », par « degrés » - terme qui apparaît dans les premières lignes de l'essai de Ferguson et est repris par Stewart par rapport aux transitions entre les différentes époques[476].

Une histoire naturelle ne fait pas de sauts ; d'où le mépris de ces philosophes écossais pour les « transitions violentes » porteuses de « destruction »[477]. Ferguson écarte la genèse, fût-elle celle de Hobbes ou de Rousseau : il ne s'agit pas d'une inversion du présent dans le passé. L'histoire naturelle suppose des faits, et non pas des conjectures[478]. Elle est caractérisée par l'observation et assume un visage « foncièrement empiriste ». Le présent restant ce qui est « observable », n'importe quel autre argument ne saurait y être valable : « Les hommes doivent être pris en groupe, comme ils ont toujours subsisté »[479].

Le sens moderne de l'histoire est présent dès que l'on décrit le progrès de l'homme ; et, comme nous l'avons vu, lorsqu'il s'agit d'une graduation, ce progrès est quantifiable : « L'homme se trouve ainsi pourvu d'une 'nature progressive' ». La nature humaine s'objective, se transforme en artifice, et cela graduellement, sous l'effet des circonstances – tout en tenant en compte le fait que les objets soient nécessaires à un tel développement. Or, sans nature originale, pas de contrat original ; pas de droit originel non plus, mais

---

[475] Histoire naturelle de l'humanité.
[476] BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.79 et 81, 101-4.
[477] DUNBAR, James, *Essays on the History of Mankind in Rude an Uncultivated Ages*, cité par BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.101-4.
[478] BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.104.
[479] DUNBAR, *Essays on the History of Mankind in Rude an Uncultivated Ages* ; cité par BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.105.

des droits « primitifs » et « adventices ». On a alors affaire à la vie humaine comme « convention ». D'où le fait que la figure du « grand législateur » soit tout aussi refusée[480].

Le primitif constitue le « point de départ » d'une « série de transformations accidentelles », de sorte que l'on ne retombe pas dans l'opposition entre le naturel et l'artificiel. Une fois portés dans la sphère publique, les droits deviennent aliénables, et l'on se trouve dans une situation où les droits sont inégaux. Si, d'une part, le fait de ne pas reconnaître l'écart nécessaire et constituant entre le fait et le droit s'avère une « impuissance empiriste », d'autre part, Fergusson conserve sa « lucidité », également empirique, à travers son refus « d'admettre qu'un non-propriétaire de fait soit fictivement considéré comme propriétaire 'en droit' »[481].

L'état de nature a été invalidé, mais Ferguson va conclure que « toutes les situations sont également naturelles »[482]. À ce moment-là l'origine ne peut pas être plus valorisée que la fin, vu que « la nature n'est autre que le processus lui-même ». Selon l'histoire naturelle humienne de la religion, la nature n'intervient ni à l'origine ni à la fin. La pensée humienne renvoie à un « processus atéléologique » - et cela, insistons nous encore une fois, au sens d'un achèvement. Si l'on place cette philosophie parmi les philosophies de l'histoire c'est parce qu' « elle fait de l'histoire [la] nature », autrement dit elle en fait le « substrat » permettant de s'interroger sur des « phénomènes humains », éloigné ainsi d'une « philosophie ventriloque »[483]. Ce constat oriente la lecture de Ferguson : « la fin qu'il [l'homme] se propose à lui-même n'a pas pour lui autant de valeur que la poursuite dans laquelle elle [la fin] l'engage »[484].

Mais, comme l'a remarqué Stewart, le progrès naturel n'est pas conforme au progrès réel[485], et l'histoire naturelle ne coïncide ni avec le chronologique ni avec l'emplacement géographique. Une fois de plus nous sommes interpelés par une difficulté théorique. Car le déroulement de cette histoire naturelle s'effectue « dans une durée et un espace abstraits », construits par la jonction de « séries historiques réelles ». L'important est de distinguer la

---

[480] FERGUSON, Adam, *Principles of Moral and Political Science*, New York/ London, 1978, I, p.201 ; II, p.194 et 232 ; cité par BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.106-9.

[481] BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.108-10.

[482] FERGUSON, Adam, *An Essay on the History of Civil Society*, Edimbourg, 1966, I, p.1 ; cité par BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.110.

[483] BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.111.

[484] FERGUSON, *Principles of Moral and Political Science*, op. cit., I, p.254 ; cité par BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.112.

[485] STEWART, Dugald, « An Account of the Life and Writings of A. Smith », in SMITH, Adam « Essays on Philosophical Subjects », dans SMITH, Adam, *Works*, Oxford, 1980, t.III.

trajectoire d'une « collectivité historique » dont le cours est censé être naturel – ce qui reste conditionné par des « circonstances ». Cette condition empirique sera la « nécessité » que les Écossais désignent par le terme d' « uniformité » : « l'histoire naturelle est uniforme en ce qu'elle décrit un processus qui aura toujours la même forme, qui décrira toujours la même courbe dès lors que les mêmes circonstances seront présentes », comme l'a déclaré Robertson[486]. Nous voyons déjà les limites de cette histoire naturelle.

Stewart s'apprête à postuler une « histoire conjecturale ou théorétique »[487], où la conjecture est le naturel pensé s'opposant entièrement – ainsi que le naturel et la pensée – au réel. Sans avoir accès aux faits, on arriverait à reconstruire leurs origines, tout en les remplaçant. Cela ne constituerait pas une genèse, dans la mesure où une conjecture théorique peut écarter les faits accidentels qui ne se reproduiraient pas naturellement. Il est légitime de se demander si les « projets » rendent compte de l'interaction entre le « *design of God* »[488] et les « accidents », vu que la nature se fait si présente. La providence récupère-t-elle l'empirie ?[489] Après les philosophes Écossais, l'économie et la politique font indissociablement partie de la nature humaine et des circonstances qui l'affectent – comme le prouvent les successions des modes de subsistances d'Adam Smith[490]. Naturalisée, la division du travail va de pair avec les progrès[491].

Ferguson parle de « cycles » à propos du changement de la valeur de la chose publique parmi les modernes. Mais la division du travail empêche l'activité civique démocrate et transforme, en fin de compte, le citoyen en soldat. On retrouve l' « ambivalence » – les réussites commerciales et la défaite morale, en l'occurrence le patriotisme – qui a été critiquée par Hume[492]. Ferguson essaie de réconcilier ces réussites et défaites – la vie humaine est davantage que ces « commodités »[493]. La stratégie qui subordonne l'intérêt individuel à l'intérêt public reprend deux formations « historico-naturelles », celles des Anciens et des modernes. Le but est de rallier le « civisme » à la « prospérité libérale ». Cet équilibre veut écarter

---

[486] ROBERTSON, William, "History of America", VI, 354-5 in *Works*, London, 1825 ; cité par BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.113.
[487] STEWART, « An Account of the Life and Writings of A. Smith », cité par par BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.114-6.
[488] Le dessein de Dieu.
[489] BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.118-9.
[490] SMITH, Adam, *Notes of his Lectures on Jurisprudence*, le 24 décembre 1762 ; cité par RENDALL, Jane, *The Origins of the Scottish Enlightenment*, Londres, Macmillan, 1978, p.141 ; cité par *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.121.
[491] FERGUSON, *An Essay on the History of Civil Society*, op. cit., V, p.4 ; cité par BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.122.
[492] BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.122-4.
[493] FERGUSON, *An Essay on the History of Civil Society*, op. cit., VI, p.2 ; cité par BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.124.

la fatalité présente dans la corruption et l'individualisme. Mais, il s'agit d'un « vœu piteux » plutôt que d'un programme politique[494]. Dans l'écoulement du temps, les vertus des prochaines générations joueront un rôle de « compensation »[495].

Toute cette naturalité de l'histoire va de pair avec l' « accumulation de richesses », indissociable d'un « procès d'individuation du sujet économique ». Or, ce rapport ne peut se décider, en ces termes, que sur le volontarisme « dont la vigueur militante est proportionnelle à l'absence de tout moyen concret de réalisation ».

Mais à quoi bon une histoire naturelle ? La méthode inductive superposant les faits n'a pas été créée par hasard : la société anglaise, régie par la marchandisation, représentait un problème théorique en Écosse. D'où la maxime d' « agir naturellement », y compris dans le sens d'une intégration graduelle de l'Écosse à l'Angleterre. La différence de positionnement de cette école de pensée par rapport à celles présentées ci-dessus quant à la question de la genèse se situe dans le refus du contractualisme. Cependant, l'histoire naturelle se trouve à une égale distance de l'histoire réelle, dont les soubresauts ne pourraient être refoulés par un choix, par une démarche « parfaitement graduelle ». L'ignorance de toute discontinuité est solidaire de cet espace « conjectural » et « abstrait ». Il s'agit en somme d'une mauvaise fiction : « car l'histoire réelle, de quelque manière qu'on l'entende, fait des sauts »[496].

III – La théodicée de l'histoire

Nous nous intéresserons à présent à la philosophie allemande de l'histoire. En 1784 les philosophies de l'histoire allemandes flottent immergées dans un « leibnizianisme diffus », contraignant à l'opposition entre l'ordre rationnel et le « désordre de l'agrégat ». La pensée au sujet de l'histoire dépend des « modalités exactes de cette rationalisation » entre ordre et désordre. Herder a critiqué Kant et son « mélange » de faits, incapable d'atteindre le « grand poteau final » de l'histoire humaine[497]. Pas de fil conducteur à trouver dans la finalité ; il n'était question que du fil conducteur « pédagogique » des enseignants, dont la « finalité essentiellement philologique » a évacué l'histoire et s'est tournée, inspirée de la « pratique traditionnelle », vers une « simple enquête de faits ». Cette

494 BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.125.
495 FERGUSON, *An Essay on the History of Civil Society*, op. cit., II, p.3 ; cité par BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.126.
496 BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.126 et 144-7.
497 MORRIS, *Goethes un Herders Anteil an dem Jahrgang 1792 der Frankfurter Gelehrten Anzeigen* ; cité par BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.161.

acception de « *Geschichte* » est l'expression langagière et systémique de la liaison rationnelle des faits[498]. Car tout discours finaliste éjecte le non-finalisable, qui lui est différent.

Hegel, dans ses cours sur la philosophie de l'histoire[499], définit son effort comme une « théodicée ». Pour Binoche, le projet de Hegel a été celui « d'une historicisation de la théodicée leibnizienne », plutôt que d'une sécularisation de Saint-Augustin – car Hegel ne parle pas de « théologie ». En effet, la philosophie de l'histoire *à l'allemande* aurait commencé avec Iselin, celui-ci étant repris par Herder et Kant, avant que Hegel n'en fasse le bilan. Le rationalisme leibnizien serait doté d'une « extrême souplesse » lui permettant de ne pas séparer « l'histoire historienne » de la philosophie. Les philosophes ont leurs mérites, tout autant que les antiquaires, écrit-il dans une lettre[500].

L'histoire naturelle a réinterprété l'entéléchie comme ce qui exige « la sollicitation par les circonstances des facultés humaines » ; du côté de l'*Aufklärung*, la monade de Leibniz connaît un développement spontané et interne[501]. Une telle spontanéité implique « continuité et finalité » ; le paragraphe 22 de la *Monadologie* conclut que « le présent est gros de l'avenir » : on en déduit que l'être de la substance est le temps, ce temps de l'organisme distinct de la machine qui chemine vers la perfection[502], ce qui l'a autorisé à ne pas accepter le contrat hobbesien. La monade porte alors la « finalisation interne du perfectionnement », ce qui requiert la « finalité externe de la théodicée » afin d'harmoniser des « développements autonomes » : « ceux-ci se conjuguent dans une simultanéité réglée par le principe du meilleur ». Cela implique le déplacement de la question du mal : l'homme est fini, avant d'être corrompu ; la source du péché réside dans « l'imperfection originale des créatures » qui peut s'exprimer sous l'effet des circonstances. Mais la source du péché peut aussi se trouver ailleurs : il est dit qu'il y a « une imperfection originale de la créature avant le péché »[503] : elle ne peut pas tout savoir et peut commettre des fautes.

La théorie du « meilleur des mondes possibles » sert à « disculper » et l'homme et Dieu, en montrant qu'il n'y aurait, finalement, rien à disculper. La théodicée ne saurait donc être tragique, parce que s'il n'y a pas de coupables « le procès est sans objet »[504] :

---

498 BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.160-2 et 165.
499 HEGEL, *La raison dans l'Histoire*, op. cit., p.67-8.
500 BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.149-50.
501 LEIBNIZ, *Théodicée*, I, §64-5.
502 LEIBNIZ, *Système nouveau de la nature*, § 10.
503 LEIBNIZ, *Théodicée*, II, § 220 ; II, § 156 ; I, § 20.
504 BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.150-1.

> « Il est vrai qu'on peut s'imaginer des mondes possibles sans péché et sans malheur (…) ; mais ces mêmes mondes seraient d'ailleurs fort inférieurs en bien au nôtre. Je ne saurais vous le faire voir en détail ; car puis-je connaître et puis-je vous représenter des infinis et les comparer ensemble ? Mais vous le devez juger avec moi *ab effectu*, puisque Dieu a choisi ce monde tel qu'il est ».

Un argument circulaire ? Dieu serait innocent parce qu'il aurait fait du mieux qu'il pouvait ? Par l'absurde, cet être parfait n'aurait pu que faire le meilleur ; d'où Leibniz ajoute que même le mal est un bien[505]. Or, on peut déclarer les « voies de la providence » nulles ou sans contenu, pour paraphraser Hegel, ou rejeter l'exigence rationaliste, comme Pascal[506]. La « raison suffisante divine » chez Leibniz investit le monde comme un « agrégat des choses finies »[507]. Qui plus est, Leibniz évoque un autre argument : « mais Dieu, qui peut tout ce qui est possible, ne permet le péché que parce qu'il est absolument impossible à qui que ce soit de mieux faire ». Ainsi, Dieu n'est capable que du possible – le mal excepté. La « réalité positive » et « éternelle » correspond, écrit-il, à « la possibilité des choses ou des formes » où le mal prend racine, « puisqu'il [Dieu] n'est point auteur de son propre entendement' »[508]. Le mal est dans le mouvement des choses[509].

Cependant, voilà que s'annonce la difficulté de concilier les différentes générations, les passées, les présentes et celles à venir. Car l' « éclipse de la corruption » par l'histoire finie peut déboucher sur une « statique du meilleur », le fil conducteur même de ladite théodicée. Celle-ci a pour but de tout englober : « ce roman de la vie humaine qui fait l'histoire universelle du genre humain »[510]. Ce dernier se trouve happé par sa recherche d'un équilibre entre la bonne cité actuelle résorbant le mal de la meilleure façon possible et le défi de « temporaliser la substance » pour « en finir avec la dureté » ; il hésite entre un ordre universel qui « surpasse tous les souhaits des plus sages »[511] et un univers en progrès[512].

Deux perspectives se présentent alors, celle du « roman de la théodicée » côte à côte à celle de l' « histoire universelle empirique ». Si la première ne relève que de l'écriture divine (qui *a priori* connaît déjà les déroulements

---

505 LEIBNIZ, *Théodicée*, I, §10 ; III, § 353.
506 BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.152.
507 LEIBNIZ, *De l'origine radicale des choses*, §1.
508 LEIBNIZ, *Théodicée* II, §165 ; III, § 380.
509 BINOCHE , *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.160 et 152-3.
510 LEIBNIZ, *Théodicée* II, §149.
511 LEIBNIZ, *Monadologie*, § 90.
512 LEIBNIZ, *Théodicée*, II, § 202. BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.153-4.

terrestres), l'autre n'a accès à la compréhension d'un fait quelconque qu'a *posteriori*[513]. Autrement dit, la connaissance humaine n'égale pas celle de Dieu. En principe, il existe un écart, dépourvu de « médiation théologique » ; c'est-à-dire un « fossé » entre l'histoire exemplaire et la théodicée – « fort peut historique et si peu théologique à force d' 'optimisme' ». Combler ce vide, c'est en faire une théologie de l'histoire. Ce processus d'historicisation peut arriver en fait à neutraliser les vestiges théologiques de l'Illuminisme.

Passons le relais.

Iselin a étudié à Göttingen, où Schlözer enseignait. D'après eux, au-delà du recueil des faits « aide-mémoire », il y aurait une philosophie enchaînant causes et effets. Il s'agit d'une « histoire universelle » ayant un « fil conducteur » qui requiert un « point de vue », celui du « tout » : on comprend l'usage des catégories de « liaison », « systématicité » et « connexion » ; on constate également le primat des faits, des témoignages et des sources.

Iselin critique le second discours de Rousseau, établit une « théodicée de la genèse », et propose un « enchaînement progressif de cycles historiques s'acheminant de l'Orient à l'Occident nordique via l'Antiquité méditerranéenne » : la théodicée est historique. Son entreprise « organiciste » et homogène fait appel au « développement par lequel mûrissent graduellement des germes, du moins ceux qui ne sont pas étouffés dans l'œuf »[514].

L'*Histoire de l'humanité*[515] d'Isaak Iselin se donnait pour tâche de réconcilier l'histoire et la philosophie. Son jugement nous semble assez juste. Pris isolément, ces savoirs restent muets. Le premier est « inutile », voire « nuisible » sans l'éclairage apporté par l'autre ; le deuxième est « toujours très indigent » sans le soutien[516] du premier. La notion de philosophie de l'histoire, telle que perçue par Iselin, ne consiste pourtant pas dans l'application du principe voltairien d' « écrire l'histoire en philosophe ». Son souci se dirige plutôt vers la complémentarité de ces registres différents – et cela au nom du « sens ». C'est la seule façon dont les « facultés humaines », l'objet de son ouvrage, peuvent reconquérir un « développement naturel »[517].

L' « organicisme » lui fait concevoir la transformation sous la forme d'un développement linéaire ; « où tout est d'emblée donné dans le germe », et c'est pourquoi la nouveauté ne peut voir le jour. Iselin cherche à donner à la

---

513 LEIBNIZ, *Discours de métaphysique*, § 8.

514 BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.154-5, 157-60, 166-7.

515 *Über die Geschichte der Menschheit*.

516 *Histoire de l'humanité*, II, 1.

517 Ibidem, II, 2. BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.167-8.

perfectibilité une téléologie leibnizienne, telle que le destin de la nature. Par ailleurs, l'origine serait insondable[518]. Sa genèse est inscrite dans un contexte qui la dépasse, c'est-à-dire dans « l'histoire de l'humanité » ; elle n'est pas contractualiste, mais suppose des développements graduels ; finalement, elle distingue les nations, et ne saurait être naturelle. Toutefois, la genèse suit un enchaînement cyclique, d'où la reprise du thème de la nature. Le schéma opère par correspondances symétriques : la géographie, divisée entre l'Orient, la Méditerranée et le Nord, fait appel à la tripartition politique entre despotisme, république et monarchie. Ce qui vaut également pour les peuples de ces régions : le grossier, l'imaginatif et celui de raison[519]. À cela se mêle le temps, le temps « mûr » :

> « La liberté, disent deux hommes remarquables [Montesquieu et Rousseau], n'est pas le fruit de tout climat. Je crois qu'on peut dire, avec plus de raison : la liberté n'est pas le fruit de tous les temps ; tout peuple n'est pas mûr pour celle-ci »[520].

À vrai dire, le cycle matérialisé dans l'histoire, si cela est possible, débouche sur une sorte de contrainte de celle-ci au nom de la rationalité ; de là, le cycle « se trouve enfin à même de forcer cette circularité pour ouvrir un progrès généralisé et indéfini ». Car même dans l'État raisonné, la barbarie perdure.

L'ouvrage d'Iselin relève d'une « extrapolation historique » issue d'un « siècle de prospérité », tout à fait convaincu de l'heureux déblocage social qui marque sa fin. Sa réconciliation par le truchement de la finalité peut achopper sur une séparation encore majeure entre l'histoire et la philosophie. Vu que le « cours » contourne et évite la discontinuité, l'histoire réelle ne saurait s'en passer – d'où le fait que ces fragments restent muets pour la philosophie, « c'est-à-dire comme ne concourant pas » ou plus à la fin. En effet, dans tous les cas générés par les trois sources que nous sommes en train d'analyser, l'arbitraire est celui de la « nature », qui opère la transposition en termes d'équivalence entre l'histoire réelle et l'histoire philosophique - fût-ce l'origine, l'abstraction ou la fin[521] – en tant qu'intention, et donc réduction, de la réalité (sans médiation) à une idée ou à un objet figé.

---

[518] ISELIN, *Histoire de l'humanité*, II, 15.
[519] BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.168-9, 171, 174 et 179.
[520] ISELIN, *Histoire de l'humanité*, VIII, 12.
[521] BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.181-4.

KANT : UN ENTHOUSIASME RÉGULÉ ?

Pour Kant, le commencement est la nature en tant que source de l'expérience. Ce dernier a été soigneux dans la distinction d'une « histoire naturelle »[522], c'est-à-dire la question des races humaines[523], d'une « histoire morale ». Ainsi, sa théodicée est subordonnée « à des exigences pratiques ». Une hypothèse empirique ne doit pas se laisser aller et devenir la proie d'une « imagination débridée »[524]. Elle doit avant tout s'interroger sur sa propre possibilité, à la fois logique et empirique. En effet, ce qui permet à Kant d'élaborer l'hypothèse de la nature comme commencement est l'analogie avec son état actuel ou le postulat de sa permanence[525] – dans « Sur l'emploi des principes téléologiques en philosophie » (1788). Étant donné le côté éminemment pratique[526] d'une telle démarche, le problème de l'origine, dans le passage de l'histoire de la nature à l'histoire humaine, semble être pour Kant un « simple divertissement spéculatif »[527]. L'un des ses plus grandes contributions a été de distinguer le « but » et le « terme ».

---

[522] « La description qui a pour objet l'état de la nature à notre époque est loin de suffire pour indiquer la raison d'être de la diversité des dérivations. On doit, si ennemi qu'on soit – et certes avec raison – des opinions téméraires, tenter une histoire de la nature : il s'agit là d'une science séparée, susceptible de progresser peu à peu du stade des opinions à celui des connaissances » (KANT, Immanuel, « Des différentes races humaines », in *Kant –La philosophie de l'histoire (Opuscules)*, traduction Jean-Louis Ferrier, Paris, Denoël/Gonthier, (1947), 1980, p.25. Dans un autre texte du même recueil, Kant affirme que l' « histoire de la nature » doit se distinguer de sa simple « description » (« Sur l'emploi des principes téléologiques en philosophie », in *Kant –La philosophie de l'histoire (Opuscules)*, op. cit., p.131.

[523] « La part de finalité dans une organisation est cependant le fondement universel d'où nous concluons à l'existence des moyens placés originellement dans la nature d'une créature en vue de la réalisation de ce dessein ; et, si ce but ne devait être atteint que bien plus tard, nous concluons à l'existence de germes innés » (KANT, Immanuel, « Définition du concept de race humaine », in *Kant –La philosophie de l'histoire (Opuscules)*, op. cit., p.104).

[524] Ibidem, p.96.

[525] À ce sujet, voir KANT, « Sur l'emploi des principes téléologiques en philosophie », in *Kant – La philosophie de l'histoire (Opuscules)*, op. cit., p.149.

[526] Ibidem, p.159 : « Si donc l'usage du principe téléologique en vue d'expliquer les choses de la nature, parce qu'il est limité à des conditions empiriques, ne peut jamais fournir d'une façon complète et suffisamment déterminée pour toutes les fins le fondement d'une relation selon la finalité, il nous faut par contre attendre ce résultat d'une téléologie pure (qui ne peut être autre que celle de la liberté), dont le principe *a priori* contient le rapport entre une raison en général et le système de toutes les fins et ne peut être que pratique ».

[527] BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.206-7. Kant a écrit : « Donc le concept du pouvoir d'un être d'agir de lui-même conformément à une fin, mais sans fin ni dessein qui reposeraient en lui dans sa cause – comme une force primitive particulière dont l'expérience ne donne pas d'exemple – est fantaisie pure de l'imagination, c'est-à-dire sans la moindre garantie qu'il lui puisse correspondre un quelconque objet » (« Sur l'Emploi

Pour tout ce qui touche à l'histoire humaine, à la différence de ce qui prévaut dans le domaine de l'histoire naturelle, la régularité fait abstraction de la liberté, comme le montre l'essai *L'idée d'une histoire universelle* (1784). Mais le philosophe de Königsberg s'en est rendu compte. Il fallait écrire une « histoire de la liberté » où le passé serait la possibilité d'une telle liberté, voire son contraire. Cette difficulté traversera l'œuvre kantienne[528]. La « liberté du vouloir » est entendue « exactement comme tout événement naturel », c'est-à-dire, d'après des lois ; or, la nature s'érige dès lors en tant que « fil conducteur » de l'aventure humaine – et ce à son insu. Le « moindre dessein raisonnable personnel » étant simplement impossible, il faut chercher la rationalité ailleurs, à savoir, dans la nature. Autrement dit, les « dispositions naturelles » de l'homme doté de raison ne peuvent se réaliser qu'au sein de l'espèce. Chez Kant, on a affaire à la théorie de l' « insociable sociabilité » des hommes, ou « leur inclination à entrer en société, inclination qui est cependant doublée d'une répulsion générale à le faire, menaçant constamment de désagréer cette société »[529]. En d'autres termes, la nature se sert des hommes dans la société. Tout d'abord, Kant fera appel à l' « appui supplémentaire » biblique, tout en le rationnalisant dans une « transcription » qui le neutralise grâce à des analogies pratico-théoriques[530] : « ainsi, inauguralement, la Chute devient-elle le passage de la servitude instinctive à la liberté raisonnable ». Mais l'important d'une telle

---

des Principes Téléologiques en Philosophie », in *Kant – La philosophie de l'histoire (Opuscules)*, op. cit., p.158).

[528] BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.208.

[529] KANT, Immanuel, « L'idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique », in *Kant – La philosophie de l'histoire (Opuscules)*, op. cit., p.26-8 et 31.

[530] « Précisément donc, puisque je me lance ici simplement dans un voyage de plaisance, puis-je demander une faveur, celle d'utiliser comme carte un texte sacré et de m'imaginer en même temps que mon itinéraire, que je parcours sur les ailes de l'imagination, mais non sans garder un fil conducteur relié par la raison à l'expérience, retrouver exactement le même chemin déjà tracé dans ce texte d'un point de vue historique » : voici le livre de la *Genèse* montrant les « premiers débuts de l'histoire » ou l' « œuvre de la nature » - ce qui ne saurait se confondre avec la « fiction romanesque » qui remplace la totalité des documents par l'ébauche de conjectures (quoiqu'un tel expédient soit légitime quand il s'agit de « combler les lacunes de nos documents ») (KANT, Immanuel, « Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine », in *Kant – La philosophie de l'histoire (Opuscules)*, op. cit., p.110. Dans cette perspective, Kant n'est pas très éloigné de Rousseau, à qui il se réfère d'ailleurs : l'Allemand lit l'œuvre du « citoyen de Genève » tantôt comme l'exposition de la « contradiction inévitable entre la civilisation et la nature », tantôt comme une interrogation au sujet du progrès des aptitudes humaines en tant qu'espèce (la perfectibilité). Néanmoins, même si dans ce récit l'inégalité apparaît avec le sédentarisme, Kant caractérise cette dernière comme un élément constant obéissant au plan de la nature et qui forcément les éloigne : « C'est à cette époque aussi que naquit l'inégalité parmi les hommes, cette abondante source de tant de maux, mais aussi de tant de biens ; et elle s'accentua encore par la suite » (Ibidem, p.119 et 122).

ingénierie est qu'elle ajoute une transcendance au conflit entre nature et conjecture[531].

La « faute » tombée dans l'histoire ouvre la « possibilité d'un rachat » tel que le « progrès » : on a ainsi de quoi penser la fin. Premièrement, par le « volontarisme » de l' « amélioration de soi-même ». Tout comme le commencement, le terme peut être compris d'une façon rationnelle et « à la fin mystique de toutes choses, il faut opposer une fin ultime authentiquement éthique que Kant appelle encore le 'chiliasme théologique' »[532]. Il s'agit là d'une « communauté éthique » où les individus se comportent en accord avec la loi morale. Cette posture millénariste est complémentaire du « chiliasme philosophique », formé par une « communauté juridique » qui autorise la « république universelle » destinée à la « paix perpétuelle »[533] (et non à un « armistice »). Il ne faut pas oublier que le chiliasme théologique doit être saisi en référence à la raison pratique – et que par conséquent nous n'avons affaire qu'à un but, et non pas à un terme[534]. En bref, pour l'auteur, cette théodicée de l'histoire est la transposition de la théologie de l'histoire sur le terrain de l'*Aufklärung*[535]. Cette « lucidité » l'aura poussé à expliciter le point aveugle de la théodicée en tant que telle[536].

---

[531] BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.208-9.

[532] En effet, Kant parle d'un « millénarisme » ou d'un « *Chialismus* » (« L'idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique », in *Kant – La philosophie de l'histoire (Opuscules)*, op. cit., p.40). Dans « Le conflit des facultés », apparaît l'expression « chialisme », à laquelle Kant confère le sens de progrès vers la morale. (in *Kant – La philosophie de l'histoire (Opuscules)*, op. cit., p.165).

[533] Kant est de l'avis que le « problème essentiel pour l'espèce humaine » repose dans la construction d'une « société civile » à même d'administrer le droit de façon universelle ; dans ce sens, il propose une « société de nations » pour régler les intérêts des différents États (Ibidem, p.33 et 36). Voir à ce sujet KANT, Immanuel, *Projet de paix perpétuelle*, traduction Gibelin, Paris, Vrin, (1947), 1992, p.22, 26, 28 et 82-3.

[534] BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.209.

[535] « Une telle justification de la nature ou mieux de la Providence n'est pas un motif négligeable pour choisir un centre particulier de perspective sur le monde. (…) à quoi bon recommander cette contemplation, si, sur la vaste scène où agit la sagesse suprême, nous trouvons un terrain qui fournit une objection inéluctable et dont la vue nous oblige à détourner les yeux avec mauvaise humeur de ce spectacle ? Et ce serait le terrain même qui représente le but final de tout le reste : l'histoire de l'espèce humaine. Car nous désespérerions alors de jamais rencontrer ici un dessein achevé et raisonnable, et nous ne pourrions plus espérer cette rencontre que dans un autre monde » (« L'idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique », in *Kant – La philosophie de l'histoire (Opuscules)*, op. cit., p.45).

[536] BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.210. Dans l'effort entretenu par le *Projet de paix perpétuelle* de subordonner le la justice au droit (ou la politique à la morale), Kant s'imagine à un moment donné une scène où, après la violation d'un devoir engageant deux parties, une guerre s'établit entre deux nations. D'après lui, la nature reste opérante : « c'est fort bien fait s'ils se détruisent réciproquement, à condition qu'il en reste assez de cette race pour que ce jeu ne puisse cesser même aux époques les plus lointaines, afin qu'une tardive postérité puisse tirer de là un exemple qui la mette en garde ».

Dans l'article « Sur l'insuccès de toutes les tentatives philosophiques en matière de théodicée », Kant distingue une « théodicée doctrinale » et une « théodicée authentique ». Le clivage n'est plus seulement rationnel, il est surtout pratique, car indissolublement lié à un exercice dressé et conditionné par la morale. On s'aperçoit qu'à l'opposition entre la raison spéculative et la raison pratique est venue s'ajouter la médiation. Du coup, on distingue la finalité de la nature de celle de la liberté[537]. Si toute philosophie de l'histoire aux prises de la métaphysique est une « justification du mal par l'histoire d'une humanité », celle de Kant serait « une justificative de cette justification », dans la mesure où l'on retient la fin pour en faire ressortir « l'anti-final ». Cela permet que l'on déplace le dualisme genèse et histoire en tant que « fil conducteur *a priori* » et « histoire empirique »[538]. C'est-à-dire que les faits demandent une « élucidation antérieure » due à l'*a priori* transcendantal du sens – d'où la séparation entre le sens et les faits. La théodicée de l'histoire devient donc un « simple projet », et « la scission décisive passe alors entre l'*a priori* et l'*a posteriori* ». En revanche, chez Iselin, on n'avait qu'à décrire la finalité qui allait de soi-même[539].

Ce fil conducteur ne saurait invalider les expériences historiques, il s'agit en fait de les organiser : l'histoire *a priori* ne relève pas d'une genèse, mais de l'actualisation de dispositions naturelles d'une humanité « insociablement sociable ». Alors, « l'homme a des dispositions, il n'a pas de droits ». Par conséquent, la nouvelle tournure infligée à la genèse ne peut pas être déduite de l'empirie, chargée de « dispositions » ; le sujet transcendantal pratique et

---

En conclusion, postule-t-il, « la Création seule (…) ne paraît pouvoir se justifier par aucune théodicée (si nous admettons que le genre humain ne s'améliorera jamais, ni que ce lui soit possible) ». La position kantienne à ce moment consiste à croire que les « purs principes du droit aient une réalité objective » (KANT, *Projet de paix perpétuelle*, op. cit., p.73).

[537] Dans un autre texte, Kant pense ainsi les rapports entre nature et liberté : « Si l'on entend par nature la totalité de ce qui possède une existence déterminée selon des lois, c'est-à-dire le monde (sous son appellation (…) de nature), y compris sa cause première, - deux voies peuvent s'ouvrir à l'étude de la nature (qui porte le nom, dans le premier cas, de Physique, et, dans le deuxième cas, de Métaphysique) : la voie purement théorique, ou la voie téléologique. Mais cette dernière voie, en Physique, n'utilise que des fins qui puissent nous être connues par l'expérience ; la Métaphysique, par contre, conformément à sa vocation, n'utilise qu'une fin fondée sur la raison pure » - d'où la prise de parti pour une « détermination *a priori* par la raison pure pratique », ce qui correspond à la « voie téléologique » (« Sur l'emploi des principes téléologiques dans la philosophie », in *Kant – La philosophie de l'histoire (Opuscules)*, op. cit., p.128.

[538] L'opposition entre « bien » et « mal » n'est plus que symbolique, c'est-à-dire, renvoyant à un sens : « L'histoire de la nature commence donc par le Bien, car elle est l'œuvre de Dieu ; l'histoire de la liberté commence par le Mal, car elle est l'œuvre de l'homme ». Kant entend par là rendre l'homme responsable de l'usage de la raison (« Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine », in *Kant – La philosophie de l'histoire (Opuscules)*, op. cit., p.119 et 127).

[539] BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.210-2.

son « immutabilité *de jure* » en sera l'idéal. Tout en excluant Marx de ce dialogue, Binoche propose une comparaison entre diverses formes d'État et leurs constitutions théorétiques à partir d'universaux : la *poiesis* de Hobbes, la *praxis* de Kant et la *theoria* de l'État vrai chez Hegel[540]. L' « idée » et l' « histoire » seront dans une relation de tension par le truchement de ce contrat. D'après ce premier aperçu, Kant serait passé à la *Weltgeschichte*, l' « histoire du monde », et il serait devenu un « justificateur »[541]. Changeons donc de direction.

Nous sommes entre 1784 et 1789. À cette période-là, Kant veut écarter l'irrationalité de l'histoire, en pensant la liberté comme quelque chose de distinct de la nature ; d'où le fait que l'histoire cosmopolitique mette la métaphysique entre parenthèses. La perspective cosmopolitique, déterminée par la nature, doit se conjuguer avec l'impératif de la pratique. Autrement dit, l'enjeu était de rationaliser l'histoire, comme nous l'avons fait pour la nature. Ce cosmopolitisme s'inscrit au croisement entre la spéculation et la pratique, à savoir, dans la nature, « où s'enchaînent les manifestations de la liberté ». Kant s'efforce de démontrer qu'un tel déterminisme n'est pas mécaniste, mais « final ». Cette fin doit donc relier la spéculation et la pratique. Comme dans la première des *Critiques*, le « point de vue » kantien, est celui d'un « paradigme astronomique », où l'on s'inscrit dans la subjectivité transcendantale tout en hiérarchisant les facultés, ce qui permet la connaissance des domaines les plus divers. Cela se justifie dès lors que l'on place l'homme entre l'animal et la raison : sans répétition cyclique ni ligne droite, ne serait-ce que sur le modèle d'un Augustin éclairé[542]. Cela étant, la finalité cosmopolite devra se réaliser par le moyen des individus et

---

[540] En termes de causalité, ce n'est pas une absurdité que de voir dans le fil conducteur de la nature kantienne (ou la catégorie de l'insociable sociabilité humaine) un devancier de la « ruse de raison » chez Hegel – ce dont nous aurons bientôt l'occasion de parler. En outre, dans le texte « Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine », Kant fait référence à un « éveil de la raison », où les acquis rationnels (ne seraient-ils que de l' « entendement ») semblent être mis en avant par rapport aux développements historiques (in *Kant – La philosophie de l'histoire (Opuscules)*, op. cit., p.112-8) : serions-nous face à l'une des influences de ce qui sera la conscience de soi dans la *Phénoménologie de l'esprit* ?

[541] BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.212-4.

[542] Quelques années plus tard, en 1795, Kant fait explicitement référence à Augustin, lorsque dans le *Projet de paix perpétuelle* le « mécanisme de la nature », orienté vers une fin, est comparé à la « Providence » : « nous ne pouvons mieux nous la rendre intelligible qu'en lui donnant comme fondement le but fixé par un Auteur du monde qui l'a prédéterminée » ; cette instance rapportée au « commencement du monde » est appelée « Providence fondatrice », comme chez Augustin ; un autre genre de Providence est celui de la « Providence régnante », où le cours de la nature est maintenu ; la « Providence directrice », de sa part, concerne des fins imprévisibles pour les hommes, mais qui sont liées à l' « événement ». La profanation de ce principe a lieu quand Kant porte sur « enfin non plus Providence, mais conjoncture (…), si nous considérons des événements particuliers comme fins divines » - celle-ci « signifie » un « miracle » sans pourtant en être un (KANT, *Projet de paix perpétuelle*, op. cit., p.35-6).

malgré eux. Ledit « point de vue » discerne l'intention de la nature et autorise sa propre réalisation. En conclusion, la perspective kantienne ne se résume dès lors pas à « contempler », mais, à « orienter » l'histoire[543]. Avançons dans le temps.

Étudions à présent la période de 1790 à 1795. Dans le paragraphe 65 de la troisième critique, la « fin de la nature » obéit à une détermination interne, à l'écart des sciences physiques : un « être organisé et s'organisant lui-même » ; il en découle, poursuit Kant, que la fin a une « réalité objective » qui ne se confond pas avec une « fin pratique » - mais donne une « téléologie à la science de la nature »[544]. S'ensuivent des implications politiques, mais dès lors tout le hasard est mis de côté au profit de la rationalité historique[545]. La théorie kantienne vacille entre un procès sans sujet et l'appel à Dieu. Le paragraphe 67 garantit l'ensemble de la nature comme un « système d'après la règle des fins ». Il convient de préciser aussitôt que, chez Kant, une fin naturelle ne saurait correspondre à la fin de la nature. Ce qui revient à dire que « le rapport externe de choses, telles qu'il n'est pas de raison d'en considérer une comme fin, ne peut être considéré comme final qu'hypothétiquement » : par exemple, l'existence d'un fleuve n'est pas justifiée par le fait qu'il puisse favoriser la formation de la vie sociale. S'il est dû à la matière et à son « organisation » de conférer une fin naturelle aux choses, nous sommes du coup amenés à la nature en tant que totalité. Dès lors, « ce principe de la raison ne lui appartient que subjectivement, c'est-à-dire comme maxime ».

Il s'ensuit qu'un tel « système d'après la règle des fins » n'est pas constitutif – mais « régulateur ». Le prochain paragraphe, quant à lui, se refuse à en faire un « être pourvu d'entendement », tout en ne voulant pas y placer un tel être. L' « intermédiaire » apparaît finalement, au paragraphe 73 : « il ne nous reste aucun autre mode de jugement quant à la génération

---

[543] BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.215-20. Nous citons Kant une fois de plus pour illustrer une telle mouvance qui se comprend elle-même comme une « histoire philosophique » : « Une tentative philosophique pour traiter l'histoire universelle en fonction du plan de la nature, qui vise à une unification politique totale dans l'espèce humaine, doit être envisagée comme possible et même comme avantageuse pour ce dessein de la nature. – C'est un projet à vrai dire étrange, et en apparence extravagant, que de vouloir composer une histoire d'après l'idée de la marche que le monde devrait suivre, s'il était adapté à des buts raisonnables certains ; (…). Cependant, si on peut admettre que la nature même, dans le jeu de la liberté humaine, n'agit pas sans plan ni sans dessein final, cette idée pourrait bien devenir utile » en tant que « fil conducteur » apte à rassembler ce qui autrement ne serait qu'un ensemble d' « agrégats » (« L'idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique », in *Kant – La philosophie de l'histoire (Opuscules)*, op. cit., p.43).

[544] KANT, Immanuel, *Critique de la faculté de juger*, traduction Alexis Philonenko, Paris, Vrin, (1965), 1993, p.297 et 300.

[545] BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.221.

des produits de la matière comme fins de la nature que celui qui procède par l'intermédiaire d'un entendement suprême comme cause du monde ». Il existe donc une fin externe, ce qui pose la question de connaître sa « fin dernière », c'est-à-dire, l'homme : « parce qu'il est le seul être sur la terre qui peut se faire un concept des fins et, par sa raison, à partir d'un agrégat de choses formées de façon finale, un système des fins ». Cela dit, l'homme ne peut être la fin qu'à condition de dégager une fin au-delà de la nature. La réponse ne repose pas tant sur le « bonheur », mais sur la « culture », celle-ci étant, comme le dit Kant, le penchant à se donner des fins au-delà de la nature, entendue comme le « moyen adéquat aux maximes de ses libres fins en général ». Ce dispositif « culturel » a très ingénieusement permis d'accorder la téléologie de la nature à celle de l'histoire. Si la fin de la nature ne porte sur l'homme ni comme une simple animalité ni non plus comme une pure rationalité, c'est que l'homme est un « être d'artifice », voire un être culturel. Il maîtrise la nature grâce à son habileté et asservit sa propre nature à travers la discipline. Son théâtre est l'histoire[546].

Quelques questions urgentes surgissent alors : si l'on parlait d'un « entendement suprême », d'un être tout à fait inconditionné, le résultat ne serait que l'homme moral, « comme noumène ». Cependant, si « toute volonté implique une fin » et si cette fin est la « liberté », le bonheur parmi les hommes n'est possible que par le biais d'un accord avec la loi. Ce n'est pas une affaire individuelle issue d'un engagement en faveur de cette loi, mais une position qui doit admettre la « concurrence de la sagesse divine », comme le dit le philosophe, dans la nature[547]. La « cause morale », d'après une lecture assez proche du texte, serait Dieu[548].

Pourtant est-ce que cette fin a un sujet ? La « communauté éthique » ? Dieu ? Le bien souverain ? Selon le paragraphe 87 de la troisième critique, c'est l'homme en accord avec la morale dans la communauté éthique[549], ou encore, le « souverain bien » dans la postérité, comme chez Augustin, dans le monde ; ou bien encore dans un « monde possible », pour tous[550]. Encore une fois : légitimation ou objet ? « Fais du souverain bien possible dans le monde ta fin ultime » – lit-on dans la deuxième critique. Cet argument est

---

[546] KANT, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., p.304-5, 311, 327 (§ 73), 376-7 et 382 (§ 82-3) ; et BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.221-2.

[547] KANT, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., p.384 et 392.

[548] BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.223.

[549] La « téléologie physique » est la preuve qu'a la raison pour admettre une « téléologie morale » ; elle nous concerne en tant qu' « êtres du monde » et « fin ultime » de ce dernier. C'est pourquoi, poursuit Kant, « s'il doit avoir partout un but ultime, que la raison doit indiquer *a priori*, il ne peut être autre que l'homme (tout être raisonnable du monde) sous des lois morales » – et non pas immédiatement « d'après des lois morales », comme le spécifie une note (KANT, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., p.401 et 403).

[550] Ibidem, p.405.

développé dans la troisième critique, lorsqu'il y est posé que si ce monde possible est transcendant et réalisable dans ce monde, sa non réalisation invalide la loi morale. Selon Binoche, on a affaire à des « irréductibles », dès lors que la moralité ne se laisse pas réduire au bien, leur rapport restant toujours de tension.

Cosmopolitiques, encore un effort : en 1795 a lieu l'explicitation du projet de la « paix perpétuelle ». La « caractéristique » de la morale réussie est que « moins elle subordonne le comportement à la fin mise en avant (…), plus cependant elle s'accorde en général à celui-ci »[551]. D'où il est légitime de conclure qu'elle se naturalise, en quelque sorte. La paix envisagée peut donc survenir par l'intermédiaire de la suspension de la fin dans le domaine même de la morale, toujours visée par soi-même. Mais il faut préciser que la réalité n'est changée que par le respect de la loi, ce qui constitue la limite de la *praxis* énoncée plus haut.

Chemin faisant, le « conflit des facultés » serait une autocritique[552]. Kant y rompt avec l'idée d'une théodicée ou d'une nature qui se réalise pleinement et veut en même temps préserver le caractère systématique de l'approche historique : cette nouvelle compréhension « se trouve déconnectée de toute finalité organique et, corrélativement, de toute certitude *a priori* ». En outre, il établit trois formes de « prédiction », dans le but de séparer l'histoire de la morale : premièrement, l'anticipation s'oppose à la science, parce qu'elle ne peut pas se revendiquer du cours de la nature ; deuxièmement, la prophétie serait surnaturelle ; et, finalement, les révolutions et les éclipses ne sont pas des événements surnaturels, mais quelque chose de « contraire à l'expérience usuelle » et relèvent donc encore de l'anticipation[553]. Bref, la finalité de l'histoire ne serait pas organique. Cette théodicée de l'histoire dépourvue d'un fil conducteur serait une « théodicée de l'histoire non transcendantale de l'histoire ».

Kant écarte la prédiction en fonction de l'expérience immédiate : l'action libre n'est pas prévisible ; il n'y aurait pas de « point » transcendantal ordonnant l'expérience.[554] La pure liberté de l'entendement « interdit » la

---

[551] BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.224-8. Dans le *Projet de paix perpétuelle* nous lisons ceci : « Car la morale a ceci de particulier, relativement même à ses principes de droit public (par rapport donc à une politique qu'on peut connaître *a priori*), que, moins elle fait dépendre la conduite du but qu'on se propose, de l'avantage physique ou moral que l'on a en vue et plus elle se trouve d'accord avec lui d'une manière générale » (op. cit., p.69).

[552] BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.227-8.

[553] KANT, « Le conflit des facultés », in *Kant – La philosophie de l'histoire (Opuscules)*, op. cit., p.163.

[554] BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.229-30. Chez Kant, on peut lire que l' « on ne doit pas désespérer de trouver le point de conversion (*punctum flexus contrarii*), à partir duquel grâce aux dispositions morales de notre espèce la marche de celle-ci se tourne de nouveau vers le mieux. Car nous avons affaire à des êtres qui agissent

visée historique, ce qui revient à dire que le primat a été transféré à la raison pratique au détriment de la théodicée, « et qu'il faut bien renoncer à celle-ci pour sauver celle-là »[555]. La question de savoir ce qui permet une « histoire *a priori* » se résout quand le sujet anticipateur est à la fois et l'agent et l'organisateur de ce qu'il annonce. Désormais, le point de vue cosmopolitique n'est plus tenable, et, « somme toute, l'*a priori* historique n'est possible que si on lui fabrique un *a posteriori* sur mesures ». L'histoire cosmopolitique *a priori* a été invalidée, mais pas l'histoire cosmopolitique « tout court » :

> « Il soit se produire dans l'espèce humaine quelque expérience qui, en tant qu'événement, indique son aptitude et son pouvoir à être cause de son progrès, et (puisque ce doit être d'un être doué de liberté) à en être l'auteur », affirme Kant[556].

Il ne reste plus qu'à élucider l'*a posteriori*.

Une telle expérience doit être « compatible avec la liberté », de sorte que l'homme en soit la cause et l'auteur, « c'est-à-dire agent responsable ». Kant retrouve le « paradigme aléatoire » refusé en 1784 et qui avait déjà été employé par Millar : c'est la « loi des grands nombres », qui doivent voir le jour on ne sait quand. Il y a tout de même une autre exigence, car n'importe quel fait ne peut pas porter la connaissance historique ; il faut qu'il s'agisse d'un fait universel. Le problème – théorique – est qu'un fait est contingent, et que son universalité ne peut donc être qu'une « tendance spécifique ». Il est possible, grâce à une médiation, entendue au sens d'une participation, « d'inférer le sens de l'histoire comme histoire mondiale » et médiatisée. L'actualisation est celle d'une « aptitude morale », conforme aux circonstances.

C'est pourquoi la Révolution française n'est pas univoque – ou plutôt ne le sera plus –, si l'on prend en considération le passant enthousiaste : vu qu'en suivant une telle argumentation, l'important est l'état moral qu'elle peut, éventuellement, éveiller ou susciter au sein des spectateurs, en dépit des acteurs. Dans ce sens, le fait de prendre parti en faveur du droit d'un peuple qui s'autodétermine et de la possibilité d'une constitution pacifique va au-delà de l'immédiat[557]. Même si cette révolution échoue, une autre, qui

---

librement, auxquels à vrai dire on peu dicter à l'avance ce qu'ils doivent faire, mais auxquels on ne peut prédire ce qu'ils feront » (KANT, « Le conflit des facultés », in *Kant – La philosophie de l'histoire (Opuscules)*, op. cit., p.168).

[555] BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.230.

[556] KANT, « Le conflit des facultés », in *Kant – La philosophie de l'histoire (Opuscules)*, op. cit., p.164 et 169.

[557] BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.232-3.

lui sera analogue, prendra le relais : le progrès serait irréversible, il nous marque[558]. De ce fait, « si les opportunités sont aléatoires, la capacité de les mettre à profit relève d'une rationalité empiriste cumulative ».

Une « révolution naturelle » n'est pas à déconsidérer, même si elle n'a pas une fin ultime identifiable *a priori* ; ne serait-ce que parce que l'homme n'est plus le moyen d'une fin, mais rien qu'une « bagatelle » sans réel pouvoir d'intervention sur la raison de la nature. Le registre aléatoire est néanmoins contredit dans la mesure où Kant affirme que « la fin ultime de la Création » est une « fédération cosmopolitique », ce qui s'oppose à une « révolution naturelle »[559]. La finalité providentielle doit toujours être postulée. Par ailleurs, le progrès aurait une direction : « de haut en bas », affirme Kant. L'éducation de la jeunesse, par la religion et la famille, est autorisée à faire la guerre au cas où la moralité se voit bloquée :

> « il faut, étant donné l'infirmité de la nature humaine et la contingence des événements capables de favoriser un tel résultat, placer l'espoir de son progrès uniquement en la sagesse venue d'en haut (qui a nom Providence quand elle nous est invisible), comme condition positive »[560].

Ce que cette appropriation du texte kantien n'a pas saisi est que cette « finalité », même sous le masque de la « création », a été vidée de son sens théologique. Car il faut dire que le principe transcendantal est bien là, là où l'aléatoire rassemble des termes, fait le pont et parie. En effet, peu importe l'expression « fédération cosmopolitique », on ne sait que trop et fort bien que l'utopie concrète changera de but, que ses horizons, quoique toujours temporels, ne sont point figés. Car le jugement doit être un jugement historique, et non un jugement de l'Histoire, avec un grand « h »[561]. Il nous faudra avoir recours à la catégorie de « jugement » présentée dans la dernière critique kantienne.

La « faculté de juger » se distingue de l'entendement en ceci qu'elle a « le pouvoir de subsumer le particulier sous l'universel » - tandis que celui-ci connaît l'universel, et que la raison détermine le particulier par l'universel.

---

[558] KANT, « Le conflit des facultés », in *Kant – La philosophie de l'histoire (Opuscules)*, op. cit., p.170-3. L'impersonnalité d'un tel marquage serait repérable dans le langage par l'utilisation du pronom « on » : c'est-à-dire qu' « on » est marqué, que qui que ce soit peut s'engager.

[559] BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.233-4.

[560] KANT, « Le conflit des facultés », in *Kant – La philosophie de l'histoire (Opuscules)*, op. cit., p.179. Mais surtout dans le *Projet de paix perpétuelle* : « Les maximes des philosophes concernant les conditions de possibilité de la paix publique doivent être consultées par les États armés pour la guerre » (op. cit., p.49).

[561] BENSAÏD, Daniel, *Qui est le juge ?*, Paris, Fayard, 1999, p.257.

On doit donc au jugement le rôle intermédiaire de reconduire le particulier à la loi : « la nature spécifie ses lois universelles en lois empiriques, conformément à la forme d'un système logique, au profit de la faculté de juger »[562]. Le jugement comporte deux versants, le « jugement déterminant » et le « jugement réfléchissant », à opérer différemment, en conformité avec la séparation entre l'universel et le particulier et leur prépondérance respective. L'universel donné fait que le jugement subsume le particulier – celui-là étant donc déterminant (ce sont les cas de la science et de la morale) ; dans le cas où l'on n'a connaissance que du particulier, l'universel est alors à retrouver et la faculté de jugement devient réfléchissante. Une telle faculté comporte deux usages, l'un « esthétique » et l'autre « téléologique ». Nous nous intéresserons tout d'abord à la première acception du terme.

Si le « goût » est singulier, le secours du jugement lui permet de se comparer, par le biais du degré de satisfaction, avec celui d'autrui – ce qui suppose une universalité logique. La chose à communiquer n'est plus une sensation immédiate, mais davantage « un plaisir de la réflexion » - ou une « communicabilité » au-delà de la « jouissance ». Cela est valable aussi bien pour les arts, grâce au désintéressement, que pour l'enthousiasme des spectateurs vis-à-vis de grands événements. Le goût postule une voie universelle « sans la médiation des concepts ». Sa détermination est essentiellement subjective et donc esthétique. Dès lors que le goût est communicable, le singulier peuplera l'universel : « Le goût est ainsi la faculté de juger *a priori* de la communicabilité des sentiments, qui sont liés avec une représentation donnée (sans médiation d'un concept) ».

Toutefois, il faut bien postuler un étalon, une mesure commune à ce qui est de l'ordre subjectif – ce sans quoi nul jugement n'aurait d'objet. Autrement, nous resterons pris entre l'impossibilité d'être affectés par un argument empirique quelconque (qui débouche, à l'extrême, sur le doute) et la nécessité du concept pour la mise en commun, ou plutôt la mise en public. Cette médiation nous est fournie par le « sens commun », bien éloigné du « bon sens ». Il n'est pas question d'un « *happy ending* », où tous seraient d'accord, mais de la possibilité d'un accord fondé sur une « norme idéale indéterminée » et en même temps partageable par tous : l'espace de la pluralité est essentiel ; l'autre est à convaincre. Il s'agit là d'un « devoir », de sorte que la faculté de jugement est ce qui permet la réflexion humaine[563].

---

[562] KANT, Immanuel, « Première introduction », in *Critique de la faculté de juger*, organisation Ferdinand Alquié, traduction Alexandre Delamarre, Jean-René Ladmiral, Marc de Launay, Jean-Marie Vaysse, Luc Ferry et Heinz Wismann, Paris, Gallimard/Folio, (1985), 1989, p.43.

[563] L'accent étant mis moins sur la réflexion que sur le résultat du jugement, il en découle le sens commun ou le *sensus communis* : « (…) on doit comprendre l'Idée d'un sens commun à

Que penser quand il s'agit de transposer le jugement dans le domaine de l'histoire ? La « voix universelle » évoquée par Kant et une justice sans médiation, en parallèle avec le beau immédiat et son corrélat de plaisir, n'y seraient plus tenables : « Le jugement historico-politique peut donc être considéré comme un jugement radicalement réfléchissant, impossible à soustraire à l'immanence des valeurs, impossible à délivrer du nœud de la genèse et de la norme ». Or, ni l' « humanité » ni l' « universalité » ne sont données – leur entreprise est le devenir. En politique, l'appel au seul sens commun invalide d'emblée la lutte, la dispute et le conflit. Dans la réflexion *jugeante* kantienne se trouve un autre outil, à savoir l'usage « téléologique » du jugement. Ce jugement n'est pas une « faculté particulière » d'appréciation sans concept : « Pour Kant, en effet, un jugement téléologique compare le concept d'un produit de la nature, d'après ce qu'il est, avec ce qu'il doit être », ce qui revient à dire qu'il s'agit d'une « faculté réfléchissante en général » car toujours liée à la fin[564]. C'est pourquoi Kant a recours aux notions de causalité « par nature » et « par liberté ».

Il est vrai, écrit Kant, que la « production des choses matérielles » obéit à de « simples lois mécaniques ». Néanmoins, certaines parmi celles-là « ne peuvent être considérées comme possibles selon de simples lois mécaniques ». La causalité des « causes finales » est sans appel. La causalité mécanique, en proie au temps physique linéaire, « s'avère défaillante ». Son inadéquation au jugement réfléchissant se démontre dans son incapacité à penser les « choses selon des causes finales »[565]. Cela explique l'essor d'une « providence sécularisée » démarquant les limites du mécanisme et le « besoin d'une rationalité dialectique ». Ainsi, les lois mécaniques peuvent être rassemblées « avec les lois téléologiques dans les productions de la nature », tout en prenant en compte « les principes de l'appréciation » de telles œuvres. La contingence bloque les prétentions mécaniques[566].

La production dont il est question est celle de la culture, où l'homme se fixe ses propres fins. Il conviendrait dès lors de s'attarder un peu sur celles-

---

tous, c'est-à-dire d'une faculté de juger, qui dans sa réflexion tient compte en pensant (*a priori*) du mode de représentation de tout autre homme, afin de rattacher pour ainsi dire son jugement à la raison humaine tout entière et échapper, ce faisant, à l'illusion, résultant de conditions subjectives et particulières pouvant aisément être tenues pour objectives, qui exercerait une influence néfaste sur le jugement. C'est là ce qui est obtenu en comparant son jugement aux jugements des autres, qui sont en fait moins les jugements réels que les jugements possibles et en se mettant à la place de tout autre, tandis que l'on fait abstraction des bornes, qui de manière contingente sont propres à notre faculté de juger ». Finalement, les « maximes » à suivre à l'égard d'un tel sens commun sont de « penser par soi-même », de « penser en se mettant à la place de tout autre » et de « toujours penser en accord avec soi-même » (KANT, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., p.39-40, 202, 188-9 et 185-6).

[564] BENSAÏD, *Qui est le juge ?*, op. cit., p.217-8.

[565] KANT, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., p.315 et 318-9.

[566] BENSAÏD, *Qui est le juge ?*, op. cit., p.219.

ci. Chez Kant, la finalité ne relève que de la « légalité » même de ce qui se passe ; elle est l'instrument théorique rapportant sans cesse le matériel à l'idéal, à mi-chemin entre le possible et l'effectif ; elle est encore, « la causalité d'un concept relativement à son objet ». La possibilité est dans ce cas constituée par l'attachement d'un objet à sa fin, laquelle rend cet objet (ou une action) intelligible et, dès lors, conforme à sa finalité. Dans cet ordre institué par la volonté, « la finalité peut donc être sans fin », conclut Kant. Le jugement historique aura un « horizon régulateur », et la liberté servira de « principe régulateur universel ». L'homme est une espèce à causalité téléologique ; but de la nature, cette espèce est un « projet de moralité » qui subordonne la nature à la téléologie. Autrement, sans la supposition d'un « but ultime »[567] (ou « final »), la « contemplation du monde » reste sans valeur, elle s'avère muette[568].

La « finalité objective de la nature » est solidaire de la possibilité kantienne ; la « rationalisation historique tendancielle »[569], c'est-à-dire le jugement par la finalité, demeure inconcevable si « nous ne pensons pas une cause suprême de ce monde agissant intentionnellement ». Et même si l'homme est maître de la nature (c'est-à-dire qu'il est celui qui et tisse ses fins), s'il est le seul être vivant doté de raison – autrement dit, la fin de la nature –, celle-ci doit être conçue comme un « système téléologique » où la destinée de l'homme et son présent n'existent « toujours [que] de manière conditionnelle »[570]. Discipline à part, vu sa non-appartenance à la science ou

---

[567] « Un but ultime est une fin qui n'en suppose aucune autre comme condition de sa possibilité » (KANT, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., p.341 et 383).

[568] « Si on n'admet comme principe d'explication de la finalité de la nature que le simple mécanisme de celle-ci, on ne peut pas demander pourquoi les choses dans le monde existent ; en effet, suivant un tel système idéaliste il ne s'agit que de la possibilité physique des choses (et ce serait simple sophistique, sans objet, que de les imaginer comme fins) et qu'ainsi l'on attribue cette forme des choses au hasard ou à la nécessité aveugle, dans les deux cas cette question serait vide » (Ibidem, p.383).

[569] BENSAÏD, *Qui est juge ?*, op. cit., p.220.

[570] Si l'homme est considéré par Kant comme la « fin dernière de la nature », il faut trouver en lui le lien avec cette dernière. Le philosophe de Königsberg énumère le « bonheur » et la « culture » comment deux éléments à même de remplir un tel rôle : soit comme l'œuvre de la nature, soit comme l'habilité humaine à y prendre partie. Néanmoins, ces deux concepts étant changeants, on ne peut réduire l'homme à sa naturalité. Ainsi, premièrement, « même si nous voulions ramener cette fin au véritable besoin naturel, en lequel notre espèce est complètement d'accord avec elle-même, ou d'autre part exalter au plus haut point l'habilité à réaliser des fins imaginées, toutefois ce que l'homme comprend sous le nom de bonheur et qui est en fait sa fin naturelle dernière (et non la fin de la liberté), ne serait pas atteint par lui, parce que sa nature n'est pas telle qu'elle puisse trouver son terme et se satisfaire dans la possession et la jouissance » ; deuxièmement, « la culture de l'habilité » est la « condition subjective » pour la « réalisation des fins en général » - mais elle nous détache de la nature dans la mesure où l'homme devient autonome par rapport à ses désirs et la vie sociale de l'humanité fait que celle-ci se différencie inégalement en ce qui concerne les besoins. À l'homme, finalement, il est dû de bâtir « entre elle [la nature] et lui une relation finale telle

à la théologie, la téléologie kantienne se place tout simplement sous l'angle de la « critique » de la « faculté de juger »[571]. Exceptées les « normes » et le « factuel », le « jugement historique », tel qu'exposé par Bensaïd à partir de Kant, n'est que la « finalité sans fins » indexée à l'anticipation et à l'universalisation. En un mot, il s'agit d'un « jugement stratégique »[572].

Cela dit, rien n'empêche de dégager quelques limitations, non pas à proprement parler internes au texte – nous venons de voir l'appropriation qu'en a faite Bensaïd - mais plutôt issues de ses conditions immédiates et conjoncturelles de réception. C'est pourquoi, note l'exégète, bien qu'aléatoire l'histoire reste morale et par conséquent « le progrès prévisible est purement juridique et non moral », voire purement contingent, vu le caractère insaisissable le la « Chose en soi ». Kant semble regretter le fait que « nous disposons seulement de *data* empiriques (expériences) pour fonder cette prédiction ». En somme, les *data* ne sont envisagées que comme morceaux empiriques des causes morales ; la prédiction ne doit pas aller au-delà de la cause et la dépasser, puisque tous les deux sont de la même nature ; autrement dit, l'histoire prospective ne sera qu'empirique, voire juridique, et non morale. Une prédiction morale exige un point de vue qui nous serait inaccessible. La raison des peuples n'étant pas « mûre » pour cette autonomie et les particuliers se refusant à prendre en charge l'éducation, Kant propose que l'on se tourne vers l'État et les monarques[573] « ayant le devoir d'exercer leur pouvoir de 'façon républicaine' quand bien même ils gouvernent autocratiquement ». Il faut alors choisir entre des guerres coûteuses[574] et l'éducation, ce qui requiert toujours un effort d'éducation[575].

---

qu'elle soit indépendante de la nature et se suffisant à elle-même, qui par conséquent puisse être but ultime, mais qui ne doit pas du tout être recherchée dans la nature » (KANT, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., p.383, 385, 378, 377-80 et 379).

[571] Pour prétendre à l'universalité, il est question de rapporter la « critique du goût » (et non pas le goût lui-même) à ses « principes », nous avertit Kant. Par opposition à la dogmatique, « nous procédons avec un concept d'une manière simplement critique, lorsque sans entreprendre de décider quelque chose sur son objet, nous le considérons seulement en relation à notre faculté de connaître, et par conséquent aux conditions subjectives nécessaires pour le penser » ; il est à noter que Kant renvoie la dogmatique à la détermination, en contraste à la réflexion – qui ne peut pas établir, en définitive, l'objectivité de la fin naturelle (Ibidem, p.243 et p.328).

[572] BENSAÏD, *Qui est le juge ?*, op. cit., p.221.

[573] Voir à ce sujet « Réponse à la question 'Qu'est-ce que 'les Lumières' ? » in *Kant – La philosophie de l'histoire*, op. cit., p.54-5.

[574] LYOTARD, Jean-François, *L'enthousiasme – la critique kantienne de l'histoire*, Paris, Galilée, 1986, p.96-7. Voir sur ce point KANT, « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique », in *Kant – La philosophie de l'histoire*, op. cit., p.36.

[575] BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p.235-7.

Nous retenons, toutefois, que le « commencement » n'est que « conjectural », et ce d'après Kant lui-même ; c'est-à-dire qu'il s'agit plutôt d'un « roman » que d'une « histoire conjecturale », au sens de vérité première quelconque. Ces « ébauches » seraient pertinentes pour le début des séries historiques, où l'enjeu reposerait sur la nature et pas encore sur la liberté : le « comme si » de l'expérience humaine, ce qui peut à présent être présenté sous la forme d'intuitions ; bref, par l'intermédiaire, écrit Kant, d' « analogies de la nature »[576].

L'approche différente de Jean-François Lyotard, le pose en vrai « référent » d'une lecture, assez répandue et tout autre, des thèses kantiennes sur l'histoire. Lyotard met très nettement l'accent sur le sentiment de l' « enthousiasme » comme déclencheur de l'historicité, et ce en dépit de la catégorie de téléologie ; c'est le titre même du texte que l'on présentera. Il est instructif de noter que sa lecture a le mérite de préserver l'hétérogénéité du politique[577] et, en quelque sorte, des événements ; il en est de même en ce qui concerne la nécessité de la pratique ou de l' « expérience », qui reste préservée. Pourtant, cette vision fonde, après coup, la diversité de la « nature » sur celle des individus. Or, cette enquête part de l'opposition entre liberté et nature, si bien que le domaine de la culture – « l'aptitude à se proposer en général des fins »[578] – semble immédiatement dégagé de l'idée non-représentationnelle du sublime (donc de l'individu, dépourvu d'objet, comme d'habitude d'ailleurs chez Lyotard). Cela revient à dire que la « justesse » d'une telle argumentation relève moins d'une dynamique historique que de l' « immanence de la méthode ». Car la nature reste aveugle dans la simple acceptation de la réalité dès lors que l'on ne fait pas intervenir la problématique de la formation de ces individus.

En somme, ce que ce versant interprétatif laisse voir, par son absence même, est le fait que : 1) d'une part, les spectateurs sont (du moins en puissance) aussi les acteurs de ce qui arrive (même si ce n'est que parce qu'il y aura toujours des acteurs) ; 2) d'autre part, les médiations objectives (le capital, les institutions) ne se laissent point réduire à une apparition spectrale dont le sens serait décidé une fois pour toutes : le modèle du juge sans règles, quoiqu'élargi au sens commun et, dès lors, tendant à l'universalisation, vis-à-vis du flux du temps ne prend pas en compte les combats sociaux requérant une pensée médiatrice et où l'indécidable se fait jour au cours de la pratique – la « vraie » formatrice de notre environnement

[576] KANT, « Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine », in *Kant – La philosophie de l'histoire (Opuscules)*, op. cit., p.110. Lyotard a tort : nous avons cité ce passage plus haut et le souci de Kant à ce moment est expressément celui de proposer une histoire philosophique et donc de ne pas retomber dans la pure imagination.

[577] Il fallait y ajouter une « relativité ». Car l'étude « au cas par cas » ne saurait être absolue.

[578] KANT, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., p.379.

vécu et conceptuel. Nous n'avons donc pas affaire à des transpositions. Finalement, nous regrettons que la louable critique du sujet souverain, veuille l'ériger en système[579], dans le but de garder son « décentrement » constitutif. Tout se passe comme si, mais, notons-le, à peine « comme si », une fois libérée des entraves métaphysiques, l'humanité (ou la post-humanité) était apte à renouer autrement et correctement la diversité du monde et la vie en société. Une telle « révélation », une telle détermination par l'idée, était jadis appelée « idéologie ».

On rencontrera des résurgences de ce texte dans *Le Différend*, 1984, notamment dans « Notices Kant » ; ce dernier ouvrage est issu d'une présentation, datant du 27 avril 1981, lors d'un séminaire à l'École normale supérieure de la rue d'Ulm. Lisons-le.

Lyotard, inspiré de Wittgenstein comme il l'avoue, utilise le terme « famille de phrases », tandis que Kant dit « représentation ». À partir de là, un « récit » découle du « jugement ». Le penseur du postmoderne interroge les « différentes familles de phrases » et suggère des « transactions » entre elles. Les « thèmes » ou « familles » dont il parle correspondent aux couches de détermination de la raison telles qu'autorisées par le système kantien : l'expérience (ou la description) ; l'entendement (ou l'explication) ; la tension entre la spéculation et la pratique (la dialectique) ; l'idée régulatrice (la déontique) ; la téléologie (le progrès ou l'Idée des fins) ; et celle qui sera en fin de compte privilégiée par Lyotard, l' « Idée de l'imagination » ou le « roman des origines, roman des fins ». Leur « libre jeux » permettra le « passage », c'est-à-dire la contamination, de l'une par l'autre, chacune ayant une « prétention de vérité » ; elles réaliseraient l'unité indéterminée de l' « historico-politique ». *La critique de la raison politique* n'ayant pas été écrite, étant donné que tous les sujets politiques seraient dispersés chez Kant, le remaniement lyotardien s'engage à en donner une forme plus explicite.

Si Kant met l'accent sur le jugement, c'est que l'on passe d'une problématique de l'origine à une problématique de la fin ou des « Idées » ; les « comme si » promeuvent les passages d'un domaine à l'autre et rendent les « règles » plus « souples »[580] : ce sont des « opérateurs ». Cela dit,

[579] Le timide éloge à Marx y figure moins comme une contradiction que comme la confirmation du volontarisme : le « milieu » où les « phrases » des réalités diverses se lient est bel et bien le capital, mais la séparation entre cet individu désirant/isolé et, pour ainsi dire, l' « envers » de ce milieu s'avère d'autant plus puissante que son action se voit réduite au jugement. Ainsi, écrit Lyotard, « nous avons après Marx appris à penser que c'est ce sujet imposteur et cette raison aveuglément computrice qui s'appellent le capital, en particulier quand il s'empare des phrases elles-mêmes pour les mercantiliser et en faire de la plus-value dans la nouvelle condition du *Gemeinwesen* [collectivités] qui s'appelle 'société informatisée' » (LYOTARD, *L'enthousiasme*, op. cit., p.113).

[580] LYOTARD, *L'enthousiasme*, op. cit., p.9, 30, 29, 12, 17, 13, 31, 17-8 et 40.

l'ensemble des trois grandes *Critiques* n'élucidera pas aux yeux de Lyotard les apories théorétiques du politique – et il conviendra à l'enthousiasme de départager le sens de l'universalité entendue comme quelque chose de non-limité. La démarche lyotardienne retient de la *Critique de la raison pure* que le « monde » est « nature » dès qu' « il est considéré comme un tout dynamique et qu'on ne recourt pas ici à l'agrégation dans l'espace ou le temps pour le réaliser à titre de quantité, mais à l'unité de l'existence des phénomènes »[581]. L'absolue dynamique pose l' « antinomie de la liberté » du point de vue de la causalité, tandis que l' « antinomie de l'être absolu » est posée par rapport à l' « absolu de la totalité des conditions ». Alors on passe, entre la première et la dernière des *Critiques*, d'une « nature dynamique » à une « nature téléologique »[582]. Entre ces deux conceptions se trouve l' « idéel de la raison pratique », à savoir l'écart entre la « pensée actuelle » et la pensée « absolue », où l' « extension » du « genre » doit être « tempérée » par le « contenu » des « espèces »[583].

Si nous avons commenté les enjeux permettant un raisonnement impersonnel issu du conflit entre la subjectivité et l'objectivité, notamment exprimé par la catégorie de téléologie, nous ne ferons pas de même dans le cas présent. Car il s'avère que, même si la procédure obéit au régime spécifique de réflexion du jugement, désormais la radicalisation ou l'ontologisation du « comme si » efface l'objet, ce pur percept.

Les jugements opérant par le biais de concepts empiriques présenteront leurs objets « sur le mode d'exemples » ; l'opération par l'intermédiaire de concepts *a priori* recevra ses objets de l'intuition des « schèmes ». Pour l'idée, l'intuition présente l'objet par analogie : on confère un « comme-si » au « non-cognitif », et la « présentation indirecte » sera « symbolique »[584]. Si un tel objet n'est qu'un symbole, et si du coup il regroupe les diverses facultés, Lyotard opte en faveur de le nommer « archipel » : la faculté de juger entreprend le voyage en rassemblant et présentant les bornes entre les « îles », en engendrant un échange entre leurs productions. Cette force propre au jugement n'a certes pas d'objet, fût-elle une île, mais elle a un milieu, sa « mer »[585]. Dans l'introduction à la troisième *Critique*, Kant dégage un « champ », qui est déterminé selon le rapport des objets à « à notre faculté de connaître en général »[586]. Un « objet intuitionnable » est

---

[581] KANT, Immanuel, *Critique de la raison pure*, traduction Alexandre Delamarre, François Marty et Jules Barni, Paris, Gallimard/Folio, 1980, p.411-3.
[582] LYOTARD, *L'enthousiasme*, op. cit., p.22.
[583] KANT, *Critique de la raison pure*, op. cit., p.561.
[584] KANT, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., p.264.
[585] LYOTARD, *L'enthousiasme*, op. cit., p.23-5.
[586] KANT, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., p.34 : « Des concepts, dans la mesure où ils sont rapportés à des objets, sans que l'on considère si une connaissance de ceux-ci est ou non possible, possèdent leur champ, qui est déterminé seulement d'après le rapport de leur

donné dans l'espace et le temps, et l' « opération symbolisante » opère par « analogie ». Le paragraphe 59 de cette même critique montre que l'effort kantien

> « consiste à appliquer en premier lieu le concept à l'objet d'une intuition sensible, et en second lieu à appliquer la simple règle de la réflexion sur cette intuition à un tout autre objet, dont le premier n'est que le symbole ».

Autrement dit, reprend Lyotard, c'est le cas d'un « passage sur un passage »[587] qui délivre des « signes »[588].

En effet, cette approche s'inscrit dans les « règles de [la] réflexion » jugeante : immédiateté (le beau), désintérêt, liberté (le jugement de goût et l'imagination), universalité. Le beau est certes le symbole de l'idée du bien, mais pas dans le sens d'un phénomène qui remplace un objet. Bien au contraire, écrit Lyotard, la « symbolique » suit une « analogie », selon laquelle l'objet de l'expérience (en l'occurrence le beau) ne se présente pas de manière sensible – et est donc déterminé par le « dispositif intrafacultaire », c'est-à-dire, tout simplement, par le libre jeu des facultés. La pratique, dont le référent est l'Idée du bien, n'a pas un schème qui lui soit propre, comme c'est le cas pour la loi, dont le référent est théorique : la causalité de la liberté n'est pas conditionnée de manière sensible.

Dès lors, même l'impératif catégorique doit être lu en tant que « comme si », et non comme « de sorte que »[589]. L'idée de l'imagination est l' « intuition sans concept à la place du concept sans intuition », signalant le passage de la « téléologie subjective » à la « téléologie objective »[590]. Car, quand il s'agit de l'Idée, l'entendement, voire le sujet, n'est plus opératoire.

---

objet à notre faculté de connaître en général » ; la partie de ce champ consacrée à notre connaissance forme un « territoire » ; les concepts qui y « légifèrent » constituent le « domaine » de ces derniers.

[587] Ibidem, p.263-4 et 103.

[588] LYOTARD, *L'enthousiasme*, op. cit., p.35. « (…) d'une manière pour nous tout à fait incompréhensible l'imagination peut non seulement rappeler à l'occasion les signes des concepts, même après un temps très long, mais encore reproduire l'image et la forme de l'objet à partir d'un nombre inexprimable d'objets de différentes espèces ou d'une seule et même espèce. Bien plus, lorsque l'esprit est disposé à effectuer des comparaisons, l'imagination peut effectivement, selon toute vraisemblance, bien qu'on ne puisse en avoir conscience, faire venir une image sur une autre et obtenir par la congruence de plusieurs images d'un même genre, un type moyen qui servira de mesure commune pour toutes » (KANT, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., p.103).

[589] KANT, Immanuel, *Critique de la raison pratique*, traduction François Ficavet, Paris, PUF, 1943, p.70-2 et 43 ; cité par LYOTARD, *L'enthousiasme*, op. cit., p.39-40.

[590] LYOTARD, *L'enthousiasme*, op. cit., p.36-7, 39 et 41.

En ce qui concerne les antinomies de la Raison[591], on transige sans y être autorisé par une règle, au profit de la « synthèse de l'hétérogène ». Entre la « thèse finaliste » et l' « antithèse mécaniste », entre la nature et le monde, la thèse correspond à la faculté de juger réfléchissante et donc autonome ; effectuer le passage de l'une à l'autre (vers l'antithèse) se fait à travers le « fil conducteur » qui présuppose un ordre, « comme s'il y en avait un ». L'objet, autrement dit la fin, n'est pas directement assignable : la « causalité par la fin » n'est qu'une « Idée » dépourvue de réalité[592].

Cet enchaînement permet à Lyotard d'inférer que toute l'importance des concepts de beau et de sublime réside dans

> « la déréalisation de l'objet des sentiments esthétiques, et du même coup dans l'absence d'une faculté de connaître esthétique proprement dite », ce qu'il élargit sans la moindre cérémonie à la « faculté de connaître politique, qui doit rester inexistante ».

La seule réalité est celle des phénomènes, dont la « série » imprévisible forme l' « histoire »[593]. À quoi bon, se demandera le lecteur, insister sur la voie kantienne ? Car même l'idée d'un « fil conducteur », dans l' « Idée pour une histoire universelle du point de vue cosmopolitique », se démontre limitée, tantôt par le chaos de la nature, tantôt par la fermeture de la providence.

Le premier cas ne peut donner que des exemples et des contre-exemples fondés sur le cognitif de sorte à jeter les bases d'une « politique de la prudence », comme celle que critique le *Projet de paix perpétuelle* : l'option kantienne constitue une « politique morale » dont le but est de concilier le mécanisme de la nature et le gouvernement des hommes[594]. Dans l'autre cas, nous n'avons que la liberté pour accomplir une fin présupposée ; ce qui sera donné à l'intuition ne formera qu'une Idée ou un symbole ; il n'est donc pas possible d'élaborer une « loi de développement mécanique », mais la notion d'un « fil conducteur » nécessaire pour les lois particulières[595] peut en

---

[591] KANT, *Critique de la raison pure*, op. cit., p.392.

[592] « Toute apparence d'antinomie entre les maximes de la méthode d'explication proprement physique (mécaniste) et de la méthode téléologique (technique) repose donc sur ceci : on confond un principe de la faculté de juger réfléchissante avec celui de la faculté de juger déterminante et l'autonomie de la première (qui n'a de valeur que simplement subjectivement pour l'usage de notre raison par rapport aux lois particulières de l'expérience) avec l'hétéronomie de la seconde, qui doit se diriger d'après les lois (universelles ou particulières) données par l'entendement » (KANT, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., p.317-20 et 319).

[593] LYOTARD, *L'enthousiasme*, op. cit., p.45.

[594] KANT, *Projet de paix perpétuelle*, op. cit., p.55 et 59.

[595] « Il faut porter des jugements d'après le concept des causes finales sur certaines choses de la nature (les êtres organisés) et leur possibilité, quand l'on ne fait qu'exiger un fil conducteur

revanche être dégagée. Lesdites « dispositions naturelles » du texte de 1784 ne concernent alors pas, selon Lyotard, le « sujet transcendantal », mais l' « espèce humaine». Sans objet, une telle pensée se retrouve aux prises avec la vaticination, et, sans le travail des règles cognitives, elle anticipe sur l'avenir sans pouvoir contraindre les « faits ultérieurs ».

C'est à ce moment précis que l'on fait appel à l'expérience : l' « intuition intuitive » cède la place, dit Lyotard, à un « événement », le « fait de se livrer », comme le décrit Kant. Il s'agit d'une « indication » et non pas d'une « preuve » de ce que « l'humanité est capable d'être et la cause et l'auteur de son progrès ». Cet événement doit être la cause d'un effet qui resterait indéterminé par rapport au temps : « on reconnaît la clause d'indépendance de la causalité par liberté par rapport aux séries diachroniques du monde mécanique »[596]. Ainsi, voilà pourquoi « cette causalité peut intervenir n'importe quand » : elle peut intervenir dans le passé et dans le futur. L'événement ainsi compris n'est pas par soi-même la cause du progrès, mais il en est sa « tendance » ou son indice. Kant précise aussitôt : « *signum rememorativum, demonstrativum, prognosticum* »[597]. Une telle causalité sera présentée dans les trois directions du temps, le passé, le présent et l'avenir : une « causalité libre » qui ne fait que « livrer » l'expérience[598]. Dans ce cas, on s'inscrit entre le sensible et le suprasensible, une cohabitation entre le mécanisme et la liberté[599]. Finalement, l'historico-politique arrive à la définition annoncée ci-dessus de l' « objet comme si »[600].

Les « spectateurs » de la Révolution française sont salués par Kant dans leur « désintéressement ». Leur « manière de penser » les « trahit publiquement », à cause de ceci que dans l'opposition entre deux partis s'exprime une « disposition », une « prise de position » universelle qui ne constitue pas un fait, mais le progrès lui-même. Kant poursuit en ajoutant que « peu importe » la réussite ou l'échec d'un tel changement, dans un peuple « riche en esprit ». Cela arrive selon « une sympathie d'aspiration qui frise l'enthousiasme et dont la manifestation même comportait un danger ; cette sympathie par conséquent ne peut avoir d'autre cause qu'une disposition morale du genre humain »[601]. Là se trouverait, pense Lyotard,

---

pour étudier leur constitution par l'observation, sans prétendre s'élever jusqu'à rechercher leur origine première » (KANT, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., p.315 et 320).

[596] LYOTARD, *L'enthousiasme*, op. cit., p.54-6.

[597] KANT, « Le conflit des facultés », in *Kant – La philosophie de l'histoire (Opuscules)*, op. cit., p.169-70.

[598] LYOTARD, *L'enthousiasme*, op. cit., p.56.

[599] KANT, « Le conflit des facultés », in *Kant – La philosophie de l'histoire (Opuscules)*, op. cit., p.170-1.

[600] LYOTARD, *L'enthousiasme*, op. cit., p.57.

[601] KANT, « Le conflit des facultés », in *Kant – La philosophie de l'histoire (Opuscules)*, op. cit., p.170-1.

toute la pensée historico-politique de Kant[602]. Cet enthousiasme n'est pas le sublime lui-même, mais l'une de ses modalités. Car il s'agit justement d'une disposition subjective vis-à-vis d'une expérience plutôt que d'une considération sur l'objet. Une définition plausible du sublime serait que l'imagination n'arrive pas à donner un objet à l'intuition, à donner une représentation à une Idée de la raison ; une telle impuissance ouvre la voie à la signification, par sa destination, justement celle de s'accorder avec les Idées de la raison ; la faculté de juger réfléchissante est remplacée et nous ressentons l'humanité en nous.

Lyotard avance alors la thèse selon laquelle Kant affirme que le sublime est « un objet (de la nature) qui prépare l'esprit à penser l'impossibilité d'atteindre la nature en tant que présentation des Idées »[603]. Se dégage donc une « règle libre ». « La finalité d'une non-finalité, le plaisir d'un déplaisir » : c'est ainsi que l'imagination peut donner une image de l'illimité[604]. La joie du saisissement de cet objet requiert la « médiation d'une peine », reprend Kant[605] ; cette médiation est formée par l'excès appliqué à ce qui est à représenter[606]. L'enthousiasme serait un « mode extrême du sublime » : la présentation échoue, mais cela forcera la raison à se poser, paradoxalement, de façon illimitée[607]. Une « présentation abstraite », telle est l'attitude adoptée par l'imagination face au néant qui la trouble. Cette « joie pénible » est chez Kant un « affect » et elle est, en tant que telle, « aveugle », c'est une « *dementia* » - préférable à la « *insanitas* » ; l'enthousiasme n'est que « passager »[608]. Voir au-delà de la sensibilité, comme l'affirme Kant, c'est croire à une présentation directe qui n'existe pas, mais qui opère « comme si » ; à son tour, l'enthousiasme ne voit rien, rien d'autre que ce qui ne se représente pas, d'où sa durée[609]. « Au bord de la démence », l'enthousiasme n'a pas de « validité éthique », étant donné que celle-ci exige un non-pathos. Cela dit, son « déchaînement épisodique » a une « validité esthétique », celle d'un « signe énergétique » où l'Idée puise ses forces[610].

D'après la lecture de Kant faite par Lyotard, l'enthousiasme légitime le progrès de l'humanité grâce à l'événement. La Révolution ne serait pas sublime en elle-même, mais elle serait semblable aux phénomènes naturels où se manifeste le désordre. C'est pourquoi, écrit Kant, « le sublime de la

---

602 LYOTARD, *L'enthousiasme*, op. cit., p.57-8.
603 KANT, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., p.158 et 151.
604 LYOTARD, *L'enthousiasme*, op. cit., p.60-1.
605 KANT, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., p.140.
606 LYOTARD, *L'enthousiasme*, op. cit., p.61.
607 KANT, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., p.156.
608 LYOTARD, *L'enthousiasme*, op. cit., p.62.
609 KANT, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., p.156-7.
610 LYOTARD, *L'enthousiasme*, op. cit., p.63-4.

nature (…) peut être comme informe et sans figure », autrement dit indéterminé[611]. Il nous est dès lors possible d'envisager un certain enchaînement logique des arguments de Lyotard. Les composantes du jugement réflexif (l'immédiateté ou le beau, le désintérêt, la liberté ou le jugement de goût et l'imagination, finalement l'universalité) n'ont pas disparu. Ils seront seulement commandés, pour ainsi dire, par l'acte d'appropriation subjectif de l'événement. La présence, quoique évanescente, de l'événement le place inexorablement du côté du « résidu des données », de la « nature historique de l'humanité » ; hors du temps, si l'on ose dire, il apporte des « exemples » fournis par l'intuition qui constituent des « régularités » ; mais cela ne concerne que l'aspect cognitif, qui le laisse en quelque sorte intouché. L'attente suivante est celle de la téléologie, qui échoue une fois de plus face à ce « manque de forme ». Somme toute, la continuité est assurée malgré les catastrophes : « Mais dans l'enthousiasme que cet 'informe' suscite dans le *Gemüt* des spectateurs, cet échec à toute finalisation possible est lui-même finalisé ». En effet, la démence éprouvée mettait en réalité en lumière la tension entre la « nullité » de la nature présente (la Révolution) et l' « Idée de république », véhiculant le double contenu d' « autonomie du peuple et de paix entre les États ».

De nouveau, Lyotard avance la thèse selon laquelle cet événement ne peut constituer un signe de l'histoire que du côté des spectateurs :

> « Sur la scène, chez les acteurs eux-mêmes, les intérêts, les passions ordinaires, tout le pathos de la causalité empirique (psychique, sociologique), sont à jamais inextricables de l'intérêt de la raison morale pure et de l'appel de l'Idée du droit Républicain ».

À l'opposé d'une telle perspective, les spectateurs se trouvent ailleurs ; c'est-à-dire qu'à l'époque de Kant leurs pays se trouvaient sous des régimes absolutistes, et que, donc, leur intérêt ne pouvait porter que sur la cause, dans la mesure où celle-ci n'était pas quelque chose d' « empirique ». Étrangement, le parti pris en faveur du désintérêt se justifie par un « choix » politique contre l'absolutisme ; eu égard à une discussion théorique, il est commun à de nombreuses philosophies contemporaines de ne pas attribuer à l' « état des choses » une détermination de la pensée ou une participation à l'immatériel. Le miroir de l'analogie pousse Lyotard à affirmer que l'enthousiasme est l' « analogue esthétique d'une ferveur républicaine pure, comme le sublime est un symbole du bien ».

---

[611] KANT, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., p.167.

L'expérience publique du « sans forme » fait allusion à un « au-delà de l'expérience ». Il s'érige tel que le « comme si » de l'Idée de la « société civile », voire « cosmopolitique ». Il dès lors est un « signe » plutôt qu'un « exemple ». Ce signe est la « phrase » « non dite » mais « publiquement exprimée comme sentiment partageable en principe » sous la contrainte d'un événement aux allures abstraites[612]. Kant plaide pour un pronostic « sans esprit visionnaire », rendu possible grâce aux « signes précurseurs de notre temps ». La suite de la citation est moins postmoderne que ne le souhaiterait Lyotard : car la « réalisation » de la fin de la raison engendre un « progrès » qui « ne peut plus être entièrement réversible ». En effet, comme l'énonce ce célèbre passage, il reste bel et bien une marque – et « un tel phénomène dans l'histoire des hommes ne s'oublie plus » - d'où le « pari » de Kant, selon lequel les « progrès » acquis ne pourraient être complètement remis en question[613]. À quoi faire appel ? À une disposition de l'attente subjective ? Ou plutôt à un engagement dans le devenir ? Chez Lyotard, il revient à l' « intemporalité » de déterminer le passage de la « nature » (la Révolution et la pathologie qu'elle suscite) à la « liberté » (« la tension vers l'Idée morale du bien absolu qui est l'autre aspect du même sentiment ») et le rapport qu'elles entretiennent entre elles – ce qui nous fait retomber dans une posture de séparation entre la pensée et la pratique, ne serait-elle que théologique.

Du reste, la « philosophie de l'histoire » ne saurait être critique à l'égard de Lyotard, puisqu' « elle est une illusion née de l'apparence que les signes sont des exemples ou des schèmes ». Pour Lyotard, désormais proche de Nietzsche, il n'est question ni de vérité ni de fausseté de l'histoire, mais d'utilité ou d'inutilité selon la raison. La délivrance postmoderne de l'enthousiasme, écrit-il, consiste dans la possibilité de cohabitation de fins diverses. Ce qui se forme n'est pas l'Idée d'une fin, poursuit Lyotard, « mais déjà l'Idée que cette fin consiste dans la formation et l'exploration libre des Idées, que cette fin est le commencement de l'infini des finalités hétérogènes ». Il développe alors le thème éculé selon lequel toute idée de « réalisation » d'une fin reste en proie aux « massacres » et aux « autoritarismes » : « Paix perpétuelle, mais par la mort de la capacité de juger »[614].

Comme si les déterminations n'étaient qu'idéales, comme si l'exceptionnalité du face à face meurtrier répondait à un archaïsme des altérités étrangères et apeurées, comme si la domination économique n'avait

---

612 LYOTARD, *L'enthousiasme*, op. cit., p.65-7 et 75-6.

613 KANT, « Le conflit des facultés », in *Kant – La philosophie de l'histoire (Opuscules)*, op. cit., p.173.

614 LYOTARD, *L'enthousiasme*, op. cit., p.76-7, 84 et 109.

pas de sens, comme si le « *post colonial* » n'avait rien à voir avec le colonialisme[615].

Pour Slavoj Žižek, l'activation d'une sorte d' « archétype jungien » expliquerait la « disposition au racisme » comme préalable ou « fondement » des conflits politiques. Ce philosophe, soit dit en passant aussi psychanalyste, dénigre toute « disposition psychique latente » qui se veut exceptée et de la contingence et de la politique. Il se réfère à la guerre civile d'ex-Yougoslavie, où l'explication du bellicisme passe, nécessairement, par la « lutte pour le pouvoir en Serbie postcommuniste »[616]. Maffesoli, l'un des « bons esprits du post-modernisme », selon la formule d'Emmanuel Renault, célèbre l'uniformisation marchande du monde comme ce qui peut faire renaître le lien communautaire archaïque, refoulé par les grands attachements symboliques et pratiques de la vie moderne. La désidentification propre à ce « nomadisme » proposerait des rapports au-delà du calcul bourgeois : « la liberté d'un Soi enraciné dans un principe vital antérieur à l'individu et qui lui survivra »[617].

Néanmoins, la lecture la plus frappante – car la plus directe – est peut-être celle proposée par André Tosel. Selon ce dernier, le phénomène de la mondialisation a développé un genre spécifique de nationalisme, ce qui démantèle d'ailleurs tantôt les théories du « cosmopolitisme mondialophile » tantôt celles de l' « ontologie mondialophobe » : « le modèle de l'entreprise devenant le pilier de l'idéologie nécessaire pour obtenir la soumission des États aux normes de productivité du marché ». Ce qui revient à dire que la concurrence nationale n'est pas apatride, malgré l'intervention effective et répétée des firmes. Ces dernières opèrent comme si le territoire où elles se trouvent était national. La force d'un État, dans de telles conditions, résulte de sa capacité à gérer des réseaux certes « économico-financiers » - mais éminemment « politiques et institutionnels ». Mais que gère-t-on ? Du travail ou, plus spécifiquement, ce qui ne peut (plus) être utilisé selon les impératifs

---

[615] Dans ce sens, Feuerbach nous est contemporain : « La négation de l'espace et du temps dans la métaphysique, dans l'essence des choses, produit dans la pratique les plus funestes des conséquences. Seul celui qui adopte partout le point de vue de l'espace et du temps possède dans la vie également tact et sens pratique. L'espace et le temps sont les premiers critères de la pratique. Un peuple qui exclut le temps de sa métaphysique et divinise l'existence éternelle, abstraite, c'est-à-dire isolée du temps, exclut aussi logiquement le temps de sa politique et divinise le principe de stabilité contraire au droit, à la raison et à l'histoire » (*Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie* in *Manifestes philosophiques*, traduction Louis Althusser, Paris, PUF/Épiméthée, (1960), 1973, §40, p.114).

[616] ŽIŽEK, Slavoj, « La '*Logique de l'essence*' hégélienne comme théorie de l'idéologie », in *Hegel passé, Hegel à venir*, organisé par Henri Maler, Paris, L'Harmattan/ Futur Antérieur, 1995, p.72-3.

[617] MAFFESOLI, Michel, *Du nomadisme*, Paris, Le Libre de Poche, 1997, p.111, cité par RENAULT, Emmanuel, *Mépris social – Éthique et politique de la reconnaissance*, Paris, Les Éditions du Passant, (2000), 2004, p.125.

de la rentabilité moyenne du marché mondial. Toute une masse d'exclus en est issue :

> « elle prend la forme (post ?) moderne d'une individualité humaine définie de manière privative et cumulative : elle recouvre la masse croissante des 'hommes sans', sans travail d'abord, puis sans domicile fixe, voire sans papiers dans le cas des immigrés non tolérés ».

Cette dynamique est à l'origine des discours nationalistes et des formes contemporaines de racisme : il s'agit en premier lieu des « réfugiés économiques », dont les pays sont autant de « nations dominées ». Le discours qui vise à les opposer aux « légitimes » travailleurs du terroir « permet à l'État de diviser cette force de travail en l'opposant à elle-même, en la différenciant, en faisant de la citoyenneté nationale un privilège à la fois économique et politique »[618].

L'ambigüité de la *Deuxième considération intempestive* de Nietzsche résonne vigoureusement en sens unique. Le son des cordes s'éteint dans la « vibration historique », ce qui revient à dire que, le diagnostic nietzschéen a du mal « à fixer le sublime ». C'est Nietzsche aussi, cependant, qui nous apprend que ce « passé digne d'imitation » est voisin des « fictions mythiques ». Nietzsche ajoute aussitôt que certaines époques ne savent pas distinguer une perspective de l'autre. Il nous semble que Nietzsche cherche un équilibre entre ses trois propositions d'historicité – l' « histoire monumentale », l' « histoire traditionaliste » et l' « histoire critique ». Le domaine de l'historicité « monumentale » « trompe par des analogies », où l' « enthousiasme » va de pair avec le « fanatisme ». Ironie du destin ou pas, chez Nietzsche, l'histoire est un « monstre parodique »[619] du passé.

Hannah Arendt reprend à son compte l'argument de la disposition morale universalisante exprimée par les spectateurs de la Révolution. L'acteur serait « forcément aveugle » ; il agirait guidé par des « décisions », et non par le jugement, « car le jugement a pour condition première la satisfaction désintéressée qui définit l'impartialité »[620]. Alain Badiou s'insurge contre cette vision voulant l' « événement sans l'événement, la suite sans le commencement, la république sans la révolution ». Car la violence est réelle. L' « écart » entre le jugement et la décision, pris comme l'essence de la

---

[618] TOSEL, André, « La mondialisation comme objet philosophique », in *Bulletin de la Société française de philosophie*, dirigée par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, janvier-mars 2000, p.14 et 15.

[619] *Considérations inactuelles II*, op. cit., p.122, 107 et 153.

[620] *Juger – Sur la philosophie politique de Kant* ; cité par BENSAÏD, *Qui est le juge ?*, op. cit., p.228-9.

pensée politique pousse Badiou à affirmer que, bien au contraire, le seul point de vue permettant de se saisir de la politique sur le plan intellectuel est celui pratique ou celui des acteurs, qui surgit toujours « après coup » : Saint-Just et Robespierre plutôt que Kant ou François Furet[621]. La question est de dégager la « vérité » et celle-ci est à chercher dans l'action et l'événement. Toutefois, précise Bensaïd, le jugement n'existe pas « à sens unique », et l' « acteur agit pour un public réel et imaginaire, présent et à venir » ; acteur et spectateur « ont besoin l'un de l'autre ». C'est pourquoi la politique se trouve dans une position inconfortable à côté du seul événement, trésor du « philosophe roi », de même que lorsqu'elle est analysée de façon désintéressée, voire neutre, par la « distance impartiale que confère l'historicité ». Campée entre ces deux extrêmes, la politique opère la tension entre le commencement et la réception de l'événement[622].

Le fait que les grandes révolutions aient mal tourné – nous parlons ici des cas américain et soviétique – « n'empêche pas le concept de poursuivre sa voie immanente » : telle est l' « hypothèse » (ne serait-elle que « communiste » …) émise par Deleuze et Guattari. Le « champ social nécessairement relatif » est la demeure de l' « enthousiasme » avec lequel on pense la révolution en tant qu'immanence absolue, « comme une présentation de l'infini dans l'ici-maintenant ». Ce champ social naîtrait du fait que l'immanence se trouve libérée des limites immanentes du capital. Voici la raison pour laquelle, poursuivent Deleuze et Guattari, on doit comprendre l'enthousiasme non pas comme une séparation entre l'acteur et le spectateur – mais plutôt comme la distinction, présente dans l'action, entre l'histoire et le non-historique, en d'autres termes entre l'état des choses, c'est-à-dire le vécu, et l'événement :

> « À titre de concept et comme événement, la Révolution est auto-référentielle ou jouit d'une auto-position qui se laisse appréhender dans un enthousiasme immanent sans que rien dans les états de choses ou le vécu puisse l'atténuer, même les déceptions de la raison »[623]. Une pratique qui ne serait pas historique, pourrait-on dire.

Un autre grand nom de la philosophie française semble aller dans le sens, du moins en partie, on le verra, de cet enthousiasme aux allures générationnelles. Michel Foucault célèbre l'exposition kantienne de l'événement car son caractère « remémoratif, démonstratif, et pronostique » est ce qui « fait spectacle » et qui ne peut être repéré que par le sentiment

---

621 BADIOU, Alain, *Abrégé de métapolitique*, Paris Seuil, 1998, p.33.
622 BENSAÏD, *Qui est le juge ?*, op. cit., p.229-30.
623 *Qu'est-ce que la philosophie*, Paris, Minuit, (1991), 1996, p.96-7.

désintéressé des spectateurs[624]. Bensaïd remarque un « glissement » de la dialectique des besoins à la « métaphysique néomarginaliste des désirs ». Dans le même fragment, Foucault se pose la question de savoir si : « c'est la désirabilité de la révolution qui fait aujourd'hui problème »[625]. Chez Deleuze et Guattari, on ne peut pas déterminer la puissance du sujet par l'absence de l'objet[626]. Pour Deleuze, Hegel « part de l'essentiel comme genre »[627], et, à partir de là, chaque détermination renverrait au « sujet-centre ». Le moins que l'on puisse dire est que cela est discutable.

Car premièrement, Hegel part de l'être, en l'expliquant dans une série de déterminations abstraites, et non pas de l'essence ; ainsi, l'essence est impliquée par l'être, et la distinction entre l'essentiel et l'inessentiel est la même que celle entre le fondement et son auteur : « Le fondement implique réflexivement la totalité des conditions de possibilité d'une chose ». La pensée de Hegel est une « individualité » qui ne se limite pas à « expliquer » l'objet dans ses « déterminations extensives » (et là nous sommes dans la *Logique de l'être*) ; elle implique celles-ci, qui plus est, dans une « totalité » (la *Logique de l'essence*), pour ensuite les « compliquer » dans une série de différences.

Tant chez Hegel que chez Deleuze règne le rythme de la pensée immanente : explication, implication et complication[628]. Le système des différences rejette l'histoire, vue comme un codage du désir : « L'histoire n'est faite que par ceux qui s'y opposent (et non pas par ceux qui s'y insèrent, ou même qui la remanient) »[629]. En tout cas, nous nous concentrerons pour l'instant sur l'hypothèse foucauldienne d'une « ontologie historique de nous-mêmes »[630] telle que présentée dans le texte « Qu'est-ce que les Lumières ? ». En décembre 1784, tel était le titre de la réponse de Kant à la même question posée par un journal allemand. Une lecture rétrospective permettra ensuite à Foucault de récupérer quelques éléments de sa méthode généalogique – ce que nous ne manquerons pas de noter plus tard.

Le problème, tel que posé par Kant, s'avère d'une toute autre nature que chez Platon, Augustin ou Vico : il ne s'agit respectivement, ni d'un « âge du monde », ni de l'interprétation des signes d'un futur à venir, ni du chemin vers l'accomplissement d'une tâche ou idée. Bien que, écrit Foucault, dans

---

624 *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, (1994), 2001, p.450.
625 BENSAÏD, *Éloge de la politique profane*, op. cit., p.159.
626 *L'anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1973, p.34.
627 *Différence et répétition*, Paris, PUF/Épiméthée, (1968), 2008, p.65.
628 LÈBRE, Jérôme, *Hegel à l'épreuve de la philosophie contemporaine – Deleuze, Lyotard, Derrida*, Paris, Ellipses, 2002, p.31.
629 DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix, *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p.363.
630 FOUCAULT, Michel, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *Dits et écrits IV*, Paris, Gallimard, 1994, p.562-578.

ses textes sur l'histoire, Kant ait fait appel aux catégories d'origine aussi bien que de finalité, dans ce texte l'on a affaire au présent, à la « pure actualité » : « Il cherche une différence : quelle différence aujourd'hui introduit-il par rapport à hier ? ». L'*Aufklärung* est ainsi définie de façon négative, comme une « sortie ». La sortie est celle de l'état de « minorité », et cela par l'intermédiaire d'un « processus »[631] : il n'y a pas de livre, de maître ou de médecin pour guider la raison[632]. Foucault est de l'avis selon lequel il s'agit là d'une référence implicite aux trois critiques kantiennes : « En tout cas, l'*Aufklärung* est définie par la modification du rapport préexistant entre la volonté, l'autorité et l'usage de la raison ».

Il ne tient qu'à l'homme lui-même de s'en sortir ; il s'agit d'une « devise», ce par quoi l' « on se fait reconnaître ». La « consigne » est « *Sapere aude !* », « aie le courage, l'audace de savoir »[633]. Étant donné que les hommes vivent en société et constituent une espèce, l'universalité et la singularité vont de pair. On prend partie au caractère processuel de l'*Aufklärung* dans la collectivité, par un « acte de courage à effectuer personnellement ». Contrairement à ce qu'affirment Lyotard et Arendt, les hommes sont « à la fois éléments et agents du même processus. Ils peuvent en être les acteurs dans la mesure où ils en font partie ; et il se produit dans la mesure où les hommes décident d'en être les acteurs volontaires ». Pour Kant, les conditions d'une telle sortie sont « spirituelles » et

---

631 KANT, Immanuel, « Réponse à la question : 'Qu'est-ce que Les Lumières' ? », in *Kant – La philosophie de l'histoire (Opuscules)*, op. cit., p.46 : « Qu'est-ce que les Lumières ? La sortie de l'homme de sa Minorité, dont il est lui-même responsable ». Au sujet de l'existence ou non d'un « moment nietzschéen » dans la philosophie française contemporaine, Patrice Vermeren nous donne une explication à l'aide du texte de Judith Revel, « La pensée verticale : une éthique de la problématisation », dans *Foucault. Le courage de la vérité* (Paris, PUF, 2004) et dans son *Michel Foucault* (Paris, Bordas, 2004). L'histoire de la pensée, contrairement à une histoire de la philosophie, « serait l'étude de la manière dont se constituent les problèmes pour la pensée ». Dès lors, sa maxime serait celle-ci : « On est du côté de la question, pas de la solution ». La racine d'une telle posture se trouve dans la lecture du texte kantien *Qu'est-ce que les Lumières ?* entreprise par Foucault : le décisif chez Kant ne se trouverait pas dans l'examen du présent à la lumière de l'avenir ou d'une totalité, mais dans une posture, typique, de la modernité. Vermeren présente alors cette position comme une « éthique de la problématisation » (« La philosophie et son passé », in *Philosophie politique et état de la démocratie*, sous la responsabilité de Laura Brondino, Jorge Dotti, et Patrice Vermeren, Paris, L'Harmattan, 2007, p.52-3).

632 « Si j'ai un livre, qui me tient lieu d'entendement, un directeur, qui me tient lieu de conscience, un médecin, qui décide pour moi de mon régime etc. …, je n'ai vraiment pas besoin de me donner de peine moi-même » ; « L'officier dit : Ne raisonnez pas, exécutez ! Le financier : 'Ne raisonnez pas, payez !' Le prêtre : 'Ne raisonnez pas, croyez ! » (KANT, « Réponse à la Question : 'Qu'est-ce que Les Lumières' ? », in *Kant – La philosophie de l'histoire (Opuscules)*, op. cit., p.46 et 48).

633 La « cause » d'une telle minorité réside, écrit Kant, « non dans un défaut de l'entendement, mais dans un manque de décision et de courage de s'en servir sans la direction d'autrui » (Ibidem, p.46).

« institutionnelles »[634], c'est-à-dire, poursuit Foucault, « éthiques» et « politiques ». Il ne s'agirait pas de la simple « liberté de conscience », si répandue au XVII° siècle : « Il s'agit de la distinction entre l'usage privé et l'usage public de la raison ».

L'usage privé de la raison concerne l'homme pris comme « une pièce d'une machine », décrit Kant. Puisqu'elle exerce une fonction, la raison doit se fixer des buts déterminés, adaptés à une telle « position définie ». Pour tout dire, cet usage de la raison ne saurait être « libre ». Cependant, l'acte de raisonner « en tant qu'être raisonnable » impose un usage libre et public de cette dernière, et situe donc l'homme aux antipodes de la figure de la machine. L'usage dont il est question se trouve au-delà de la « liberté personnelle de pensée », puisqu'il s'agit de l'universalité de la raison qui se manifeste dans la « superposition » de ses usages libre et public[635]. La question s'avère d'ordre politique, et n'implique pas, selon Foucault, l'obéissance à une prescription. Ce qui revient à la question de savoir comment l'audace peut s'exercer publiquement et s'accommoder de l'obéissance des individus. La proposition à peine voilée de Kant à Fréderic II consiste en ceci : l'usage public de la raison est le meilleur garant de l'obéissance, dès que le principe à suivre reste conforme à l'universalité de la raison[636].

Cela étant, Foucault reconnaît le « caractère circonstanciel » du texte, mais la suite de son raisonnement essaie de le rapporter aux trois *Critiques*. Ainsi, la raison légitime peut « déterminer ce qu'on peut connaître, ce qu'il faut faire et ce qu'il est permis d'espérer ». C'est pourquoi la critique oriente l'*Aufklärung* et celui-ci constitue l' « âge de la critique ». Il existe encore une différence supplémentaire si l'on se réfère aux textes kantiens consacrés à l'histoire. Tandis que les premiers cherchaient la définition de la « finalité interne du temps », l'analyse de l'*Aufklärung* la décrit comme un « passage » à la majorité. Kant y ajoute : « Mais, en même temps, elle montre comment, dans ce moment actuel, chacun se trouve responsable d'une certaine façon de ce processus d'ensemble ». L'hypothèse foucauldienne est que ce texte se trouve au carrefour de l'œuvre à proprement parler critique et des réflexions autour de l'histoire. C'est pourquoi, nous pouvons affirmer que le philosophe de Königsberg se penche sur son présent et sur son œuvre. Bref,

---

[634] Ibidem, p.47 et 53.

[635] « J'entends par usage public de notre propre raison celui que l'on en fait comme savant devant l'ensemble du public qui lit. J'appelle usage privé celui qu'on a le droit de faire de sa raison dans un poste civil ou une fonction déterminée qui vous sont confiés » (Ibidem, p.47 – pour la « machine » - et p.48 pour les « usages » de la raison).

[636] Ibidem, p.53-5.

pour Foucault, « l'attitude de la modernité » semble être le « point de départ »[637] de cette démarche.

La modernité est caractérisée en tant qu' « attitude » envers le présent ou tout simplement comme un « ethos » grec. Ce qui revient à dire que Foucault écarte n'importe quelle périodisation historique, fût-elle une devise du post ou du pré-moderne, tout en s'intéressant à ce contre quoi se battait la modernisation :

> « Par attitude, je veux dire un mode de relation à l'égard de l'actualité ; un choix volontaire qui est fait par certains ; enfin, une manière de penser et de sentir, une manière aussi d'agir et de se conduire qui, tout à la fois, marque une appartenance et se présente comme une tâche ».

L'exemple incontournable est celui de Baudelaire[638], non pas dans la seule acceptation de l'éphémère – mais dans la volonté d' « héroïser le

---

[637] FOUCAULT, « Qu'est-ce que les Lumières ? », in *Dits et écrits IV*, op. cit., p.562-578.

[638] Walter Benjamin, ou plutôt son œuvre, rejoint en grande partie les ruines des vaincus du moins pour ce qui est de la réception académique de son œuvre, qui vient s'ajouter à son destin tragique. En ce qui concerne le messianisme, Foucault ne le cite pas, et Derrida non plus, dans son admirable et puissant *Spectres de Marx*. Sans mentionner les comparaisons, voire les juxtapositions mécanistes avec Heidegger dont il a fait l'objet. Cela est dû, écrit Michael Löwy, « contre toute l'évidence », à la lecture de Hannah Arendt, lui infligeant le stigmate du « désintéressement » (*Avertissement d'incendie*, op. cit., p.4). Benjamin a nettement exprimé son hostilité envers Heidegger à pour le moins quatre reprises : dans deux lettres à Scholem, datant du 20 janvier et du 25 avril 1930, où il parlait du choc entre des perspectives historiques si distinctes (la sienne et celle de Heidegger) et où il rapporte à son ami un projet en commun entretenu avec Brecht – justement celui de « détruire Heidegger ». La troisième proposition se trouve dans le bloc N3,1 du livre des *Passages*. Finalement, le « marxiste de la mélancolie » (formule de Konder) s'est indigné de la façon dont on l'a comparé à Heidegger en URSS à propos de son essai sur Goethe, et il l'a raconté à Gretel Adorno : « Pauvreté de cette littérature ». De surcroît, le *Drame baroque*, de 1922, et toute la période de « formation » benjaminienne, c'est-à-dire entre 1915 et 1925, sont antérieures à *Être et temps*, de 1927 (*Avertissement d'incendie*, op. cit., p.3-4). Les images dialectiques ont un « indice historique » étranger aux « essences phénoménologiques ». L' « historicité de l'histoire » ne le récupère point, et de plus le mouvement « épochale » qui s'ouvre vers le passé n'est qu'un temps pensé (BENJAMIN, « Section [N] » du *Livre des passages* in *Benjamin : Philosophy, Aesthetics, History*, op. cit., p.50). Des thèmes communs aux deux auteurs, tels que la perte de la tradition et des questions temporelles, s'avèrent des charpentes théoriques tout à fait distinctes. Car la théorie benjaminienne a incorporé la lutte des classes et le passage à la pratique. La temporalité n'existe pas, elle se temporalise : pour Marx, dans le présent, à partir des ses conflits ; chez Heidegger, la détermination est celle du futur, de la possibilité extrême de la mort. Cette visée permet une lecture du *Capital* comme « ontologie négative » : Marx profane (se plonge dans « l'ontique ») ce que Heidegger sacralise et ontologise (même s'il se dit être contre un modèle « supra temporel »). Ainsi, le progrès est ontique pour Heidegger, tandis que c'est un objet de critique politique pour Lukács (BENSAÏD, *Marx o intempestivo*, op. cit., p.125-7).

présent » - une attitude qui saisit l'éternel dans le fugace. La « litote » baudelairienne serait, selon Foucault, quelque peu nietzschéenne si l'exercice à pratiquer est critique : « Vous n'avez pas le droit de mépriser le présent ». Ainsi comprise, la modernité fait irruption dans le théâtre du monde comme un « mode » atemporel de rapport plutôt qu'une forme historicisante. L' « acceptation » du flux temporel n'est pas la clef de voûte de la modernité, mais une « élaboration complexe et dure » de soi et de l'universalisation. D'où le « dandysme » de Baudelaire et le mouvement de création auquel la modernité oblige l'homme. Le « jeu de la liberté avec le réel » est donc « ironique ». Et, pour Baudelaire, cette réélaboration ne peut pas avoir lieu dans la société telle qu'elle est, sa demeure étant l'art. L'éthos dont il est question est, aux yeux de Foucault, la « réactivation permanente de l'attitude » mentionnée plus haut : « c'est-à-dire d'un *êthos* philosophique qu'on pourrait caractériser comme critique permanente de notre être historique ».

Foucault se positionne contre le « chantage » à propos de l'*Aufklärung* : ni pour ni contre ; il n'envisage pas non plus de développer des dialectiques de sorte à faire émerger de possibles nuances. À son avis, dans ce sens d' « êtres historiquement déterminés », nous sommes les héritiers de l'*Aufklärung*. Aux « frontières » de la modernité, c'est-à-dire « ni [de]dans ni dehors », cette époque donne à penser le « renversement » de ce que constitue la limite : « Il s'agit en somme de transformer la critique exercée dans la forme de la limitation nécessaire en une critique pratique dans la forme du franchissement possible ». Le projet foucauldien d'une généalogie et d'une archéologie fondées sur l'épistémologie et critiques de la phénoménologie et de la dialectique n'a pas de mal à s'y insérer (du moins à ses yeux) : « En ce sens, cette critique n'est pas transcendantale, et n'a pas pour fin de rendre possible une métaphysique - elle est généalogique dans sa finalité et archéologique dans sa méthode » : généalogique, parce qu'elle ne s'occupe pas de structures universelles ; archéologique, car elle veut arracher ce que nous sommes, et non les limites du connaître, à la contingence. Bref, son but n'est que de relancer la liberté. Une telle ontologie du présent s'érige comme « un labeur patient qui donne forme à l'impatience de la liberté ».

Cela dit, l' « homogénéité » est acquise par une étude des « ensembles pratiques », pour le versant technologique (l'organisation du faire) et pour le versant stratégique (les changements, si petits fussent-ils, dans les règles du jeu). Foucault refuse l'argument marxiste selon lequel il faut accéder aux conditions de l'action, toujours déterminantes, même aux dépens de la connaissance des hommes[639].

[639] FOUCAULT, « Qu'est-ce que les Lumières ? », in *Dits et écrits IV*, op. cit., p.562-578.

Troisième partie – La philosophie contemporaine – Figures françaises du déni de l'histoire

« Ce qui manque à tous ces messieurs, est la dialectique. Ils ne voient toujours ici que la cause, là que l'effet. (…) pour eux, Hegel n'a pas existé »
Friedrich Engels, lettre à Conrad Schmidt, le 27 octobre 1890
MARX, Karl, et ENGELS, Friedrich, *Études philosophiques*, traduction Guy Besse, Paris, Éditions Sociales, 1977, p.247-8.

FOUCAULT ET LE TRAVAIL DU POSITIF[640]

Gilles Deleuze suggère aux lecteurs intéressés par le travail de Foucault qu'il vaut mieux « prendre l'œuvre pour un tout », de sorte à être apte à « saisir ses bifurcations, stagnations, avancés, brèches ». Autrement, nous risquons de la rater, pense-t-il. Nous ne ferons cependant pas exactement cela, dans la mesure où notre intérêt porte surtout sur les questions liées à l'histoire, plutôt que sur le discours tout court. En revanche, Deleuze nous autorise à procéder de la manière suivante : lorsque l'on admire quelqu'un, il n'est pas question de ne sélectionner qu'une partie de ses écrits, même si on le fait toujours. De toute façon, ce qui en sera dégagé sera « quand même le tout ». Grâce à une espèce de résonance musicale, même les moments considérés comme les plus faibles s'avèrent « absolument nécessaire[s] au moment suivant »[641]. Dans son *Foucault*, l'ami ontologique du généalogiste a essayé de donner une vision totalisante de l'œuvre de celui-ci, partant des années 1950 et allant jusqu'à sa mort. Toutefois, ce que l'on peut en retenir est une certaine centralité de l'ouvrage *Les mots et les choses*, aussi bien que de l'*Archéologie du savoir* que nous discuterons dans les lignes suivantes.

L'enjeu de *Les mots et les choses* est d'ores et déjà celui d'une « archéologie », comme en atteste son auteur. Pourtant, à proprement parler, le « système des éléments » qu'il s'efforcera de définir se déclinera sous la forme des changements d' « épistémè ». Nous n'accompagnerons pas cet ouvrage tout au long de son voyage ; il sera seulement question de mettre en relief ce que Foucault entend par « histoire ».

L' « ordre » serait constitué par une « loi intérieure » des choses et l'extériorité d'un « regard », du « langage » déjà codé ; entre les deux, ou encore à travers leur « quadrillage », vient au jour ce qui attend sa nomination (pour le moins dans cette œuvre, mais cela, à notre avis, ne saurait démontrer une continuité chez Foucault). Entre les « codes de la culture », les sciences et les philosophies, se trouve une « région médiane » propre aux décalages. Cette région serait même la plus fondamentale, étant donné sa position « antérieure aux mots » chargés de la traduire, étant à la fois « plus solide, plus archaïque » et « toujours plus 'vraie' » que les applications et les fondements. Autrement dit, le décalage est celui qui existe entre les « codes ordinateurs » et les « réflexions sur l'ordre » ; il se situe à l'endroit où « il y a l'expérience nue de l'ordre et de ses modes d'être ».

Le propos de Foucault est d'exposer « ce qu'elle [cette expérience] a pu devenir, depuis le XVI° siècle, au milieu d'une culture comme la nôtre ».

---

[640] L'expression « travail du positif » au sujet des recherches de Foucault revient à Althusser (ALTHUSSER, Louis, *Lire' Le Capital' I*, Paris, Maspero, 1965, p.56).

[641] DELEUZE, Gilles, *Conversações*, São Paulo, Editora 34, 1992, p.107-8.

Cette vision en fin de comptes essentialiste ou ontologisante - car faisant appel à une expérience primordiale de nudité sans cesse réitérée - est nuancée dans les pages de l'*Archéologie*. Foucault y écrit qu'il s'agit d'un « ensemble de relations » ayant pour marque ou fonction le rassemblement des « pratiques discursives » ; celles-ci peuvent accoucher des « figures épistémologiques », des sciences et des systèmes ou non. Bref, pour l'épistémè, le point décisif est de comprendre le rapport entre les sciences à partir de l'analyse de leurs discours. Aux yeux de Foucault, ce champ comblé de « scansions » ne saurait être « clos ».

D'emblée, il prend ses distances envers l' « histoire des idées », en choisissant de suivre la voie des « conditions de possibilité » engendrant l'apparition des positivités empiriques :

> « sur fond de quel *a priori* historique et dans l'élément de quelle positivité des idées ont pu apparaître, des sciences se constituer, des expériences se réfléchir dans des philosophies, des rationalités se former, pour, peut-être, se dénouer et s'évanouir bientôt ».

Ce « champ épistémologique », ou épistémè, a pour but et prétention de faire apparaître l' « espace du savoir » des « connaissances empiriques ».

Pour ce faire, Foucault distingue deux « grandes discontinuités » : l' « âge classique » (au milieu du XVII° siècle) et la « modernité » (le XIX° siècle). La « quasi continuité » constatée pendant cette période n'est qu'un « effet de surface », écrit Foucault, car le « régime de positivités » aurait massivement changé dans le passage du XVIII° au XIX° siècle. C'est pourquoi l'archéologie pourrait mettre en lumière un « système de simultanéité » déterminant, ainsi que la raison suffisante du passage d'un plan à l'autre. Cela se déroule sous l'influence décisive d'un maillage où les choses sont imprégnées d'historicité et « s'enroulent sur elles-mêmes » en n'ayant pour référence que leur propre devenir, pense Foucault. Tandis que l' *Histoire de la folie* portait sur l'histoire de l' « autre », voire de ce qui est intérieur et à la fois étrange à une culture et en reste donc exclu, le projet de ce livre est une histoire du « même », autrement dit comment une culture a pu établir tout un système de ressemblances et d'équivalences « sur le fond brouillé, indéfini, sans visage et comme indifférent, des différences » : bref, la limite et la proximité, respectivement.

La démarche foucaldienne est quelque peu historiciste, dans la mesure où lesdites épistémès passent de la recherche de la ressemblance à la comparaison, pour ensuite se fonder, au fur et à mesure, sur l'indépendance ontologique de l'objet à penser après le doublement du signe et la chute dans la représentation. Pour ceux qui veulent le voir, le schème linéaire est bien là

– et de façon assez littérale. Toutefois, le modèle se complexifiera, ainsi que, forcément, notre exposé.

Cela dit, le savoir occidental était bâti jusqu'à la fin du XVI° siècle sur le principe de la « ressemblance » : « Le monde s'enroulait sur lui-même » et « la représentation (…) se donnait comme répétition », bref on avait affaire au « théâtre de la vie ou miroir du monde ». La « signature », c'est-à-dire le pullulement de « signes », était censée laisser le système ouvert. D'après Foucault, ces rapports fondés sur la ressemblance étaient ce qu'il y avait de plus universel au XVI° siècle : ils reposaient à la fois sur le plus visible et sur ce qui reste caché. Dans cette perspective, en retirant les signes, il est possible d'avoir accès à « la Ressemblance elle-même ». Connaître, c'est alors interpréter. En outre, à l'époque de la Renaissance, le signe unissait, tandis qu'à l'âge classique il séparait. Autrement dit, « le monde circulaire des signes convergents est remplacé par un déploiement à l'infini ».

Le « discontinu », venu du « dehors », force la culture à penser autrement. C'est dans le baroque que la pensée cesse d'évoluer sous le domaine de la ressemblance. Descartes postule alors que la ressemblance n'est qu'illusion ; il refuse la similitude sans pour autant écarter la comparaison ; bien au contraire, il l'universalise dans une analyse des différences et des identités. Bacon critiquait déjà la similitude, les « idoles » : pour lui, la « prudence » de l'esprit doit être capable de percer les immenses variations de la nature.

En somme, la dissociation du signe par rapport à la ressemblance a engendré les figures nouvelles de la probabilité, de la combinatoire, du langage universel et de la logique. Non sous la forme d'une succession, mais plutôt comme un « réseau unique de nécessités » qui a rendu possibles l'émergence des « individualités » de philosophes tels que Hobbes, Hume, Berkeley ou Condillac. L'espace des signes à l'âge classique est strictement binaire et est englobé par la connaissance, autrement dit « le lien établi entre l'idée d'une chose et l'idée d'une autre ». L'organisation des rapports à l'époque de la Renaissance impliquait trois termes bien distincts : « ce qui était marqué, ce qui était marquant, et ce qui permettait de voir en ceci la marque de cela ; or, ce dernier élément, c'était la ressemblance ». L'enjeu sera désormais tout autre, car l'idée se dédouble, et au constat de la désignation « se superpose l'idée de son pouvoir représentatif ». En effet, le contenu du signifiant est ce qu'il représente, mais ce contenu est indiqué par une représentation logée dans le signe ; à en croire Foucault, l'idée peut se représenter à soi-même : « elle est à la fois indication et apparaître ; rapport à un objet et manifestation de soi ». Dès lors il va falloir faire appel à l'imagination pour donner un contenu aux signes. En résumé, au XVI° siècle la ressemblance était liée aux signes ; puis, au XVII° siècle, elle se lie à l'imagination, « aux répétitions incertaines, aux analogies embuées ».

L'ordre de l'épistémè classique se divisera entre une science du calculable et les « retours de l'imagination ». Tout un système simultané en sera activé. Cela autorise Foucault à dire que l'épistémè classique est une ontologie caractérisée, négativement, comme absence de néant, le principe même du continu.

Le tournant du XIX° siècle formera son épistémè au cœur de la retraite, ne serait-elle que de façon continuelle ou linéaire, de la « plénitude classique de l'être ». Les domaines de la grammaire générale, de l'histoire naturelle et de l'analyse des richesses feront place à la philologie, à la biologie et à l'économie. Le retrait ressentit est celui de la représentation, du langage, du vivant et du besoin – et celui de l'affranchissement concomitant de ces sphères. Le repère est littéraire : Sade, à l'autre bout de l'âge classique où se trouvait Cervantès, thématisera le libertinage plutôt que la sexualité. Son roman *Justine et Juliette* butte sur les limites de la représentation par l' « obscure violence répétée du désir ». Voilà l' « Histoire » en tant que « épistémè » à proprement parler.

On a donc basculé des cercles de la similitude au « tableau des identités », puis le savoir s'est ensuite déplacé vers un nouvel espace. Les positivités sont alors à la « dérive». Ce qui s'offre au savoir, ce ne sont plus les richesses, les êtres vivants, et les discours, mais des « êtres radicalement différents » entrevus à partir d'une « ouverture profonde dans la nappe des continuités ». La citation suivante illustre l'idéalisme foucaldien : « Seule la pensée se ressaisissant elle-même à la racine de son histoire pourrait fonder, sans aucun doute, ce qu'a été en elle-même la vérité solitaire de cet événement » fondateur. Mettre en lumière cet événement, telle est la tâche de l'archéologie :

> « elle montrera que ces organisations sont discontinues, qu'elles ne forment donc pas un tableau de simultanéités sans ruptures, mais que certaines sont de même niveau tandis que d'autres tracent des séries ou des suites linéaires ».

Dès lors, ce seront l' « analogie » et la « succession », où l'identité sera celle du rapport entre les éléments et la fonction acquise ou touchée à travers eux qui organiseront l'espace. Les ressemblances étant figées, les analogies seront possibles grâce à des séries temporelles « qui rapprochent les unes des autres les organisations distinctes ».

L'Histoire ainsi entendue ne se réduit pas à la simple succession de faits : « c'est le mode d'être fondamental des empiricités, ce à partir de quoi elles sont affirmées, posées, disposées et réparties dans l'espace du savoir pour d'éventuelles connaissances, et pour des sciences possibles » ; l'Histoire est le « lieu de naissance » des empiricités, « en deçà » même de toute

chronologie. Ce « mode d'être » prescrira le destin des êtres empiriques. Selon Foucault, il s'agit d'une pensée qui se mesure par la distance entre l' « histoire » (ou les événements particuliers) et l' « Histoire » (ou l'Origine). Elle restera métaphysique dans le sens où elle ferait appel à la « mémoire » : dès lors l'autonomie de la pensée, c'est-à-dire son autoréférence, viendra d'ailleurs, non pas du dehors, mais de l'épistémè historique. Donc, pour comprendre, la pensée se crée une histoire. Foucault se demande quel aurait pu être l'événement capable d'ouvrir un tel changement dans le domaine de l'organisation des empiricités. Il propose un intervalle allant de 1775 à 1825, dont le segment fondamental se situe entre 1795 et 1800 :

> « La constitution de tant de sciences positives, l'apparition de la littérature, le repli de la philosophie sur son propre devenir, l'émergence de l'histoire à la fois comme savoir et comme mode d'être de l'empiricité, ne sont qu'autant de signes d'une rupture profonde ».

Quelques pages plus tard, il est précisé que les formes pures se sont autonomisées, négativement ; positivement, les domaines empiriques, une fois tournés vers la subjectivité et la finitude, ont pris « valeur et fonction de philosophie, aussi bien que de réduction de la philosophie ou de contre-philosophie ».

Les « objets du désir » sont compris grâce à l'élément extérieur du travail, et non pas à travers d'autres objets du désir. D'un bout à l'autre des empiricités, ce qui permettra d'apporter de l'ordre est une organisation interne ; le rapport n'est pas à soi, il est extérieur ; la représentation qui se représente ne suffit plus. Il découle que, suivant cette lecture (qui fera l'objet d'une critique plus attentive au-delà de cet exposé descriptif), les besoins sont remplacés par l' « activité » déposée dans les objets. Pour Foucault, l' « événement » est théorique :

> « D'une façon plus fondamentale [que les empiricités], et à ce niveau où les connaissances s'enracinent dans leur positivité, l'événement concerne non pas les objets visés, analysés et expliqués dans la connaissance, non pas même la manière de les connaître ou de les rationaliser, mais le rapport de la représentation à ce qui est donné en elle ».

Toute la cognition reposerait sur cet « arrière-monde ». Pour l'atteindre, il convient de s'adresser à ce sommet qui ne fait que se dérober ; les choses se définissent par un « espace interne » qui est justement l'extérieur de la

représentation. L'espace d'ordre, dont la fonction de « lieu commun », c'est-à-dire celle de redistribution des positivités, unit la régularité de la nature et les ressemblances de l'imagination, est rompu.

C'est pourquoi une nouvelle scission s'opère, étant donné que l' « organisation propre des choses » dans l'articulation spatiale et la production temporelle persiste dans ce royaume de la représentation, dont l'annonce de l'objectivité à la subjectivité n'est toujours que partielle. Pour résumer,

> « on cherche ainsi les conditions de possibilité de l'expérience dans les conditions de possibilité de l'objet et de son existence, alors que, dans la réflexion transcendantale, on identifie les conditions de possibilité des objets de l'expérience aux conditions de possibilité de l'expérience elle-même ».

C'est la raison pour laquelle le travail, la vie et le langage apparaissent comme des « transcendantaux ». De tels êtres « hors la connaissance » en sont cependant les conditions : ils appartiennent au champ transcendantal mais se logent du côté de l'objet. En termes plus abstraits, la rupture de la mathesis au XIX° siècle s'explique dans le fait que l'analyse se sépare de la synthèse et la subjectivité transcendantale se sépare du mode d'être des objets.

Le « tableau », métaphore de l'épistémè, sera désormais une « mince pellicule de surface », où tout ce qui se passe ne relèverait que des « effets de certaines synthèses, ou organisations, ou systèmes qui siègent bien au-delà de toutes les répartitions qu'on peut ordonner à partir du visible » ; l'ordre vu par le regard n'est que le « scintillement superficiel » de la profondeur. La figure épistémique est celle des « séries ».

Pour Foucault, ce qui s'annonce est, en parallèle à la mort de l'homme (fin ultime et éthique de son œuvre), la fin de l'histoire – pour le moins en tant qu'épistémè. La culture s'invente la profondeur qui remplace les « tables permanentes », où il était question des « grandes forces cachées développées à partir de leur noyau primitif et inaccessible » voire de l'origine, de la causalité et de l'histoire. Ce dont on s'aperçoit, c'est que la superficie et le visible ne s'offrent au regard que composés, travaillés « dans cette nuit d'en dessous qui les fomente avec le temps ». Les conclusions sont alors désastreuses. Car il serait faux, « insuffisant surtout », écrit l'auteur, d'attribuer un tel bouleversement au « rôle économique du capital » ou à une rectification des méthodes du savoir antérieur en ce qui concerne leurs

objets : ce serait une sorte d' « auto-analyse de la raison »[642]. Le « mode d'être préalable » du rapport entre le sujet et l'objet aurait provoqué un tel secouage. Le primat de la pratique est tout simplement gommé. À l'aide de *L'archéologie*, on voit que, eu égard à cet enjeu, il est inutile d'interpréter le « référent » et de lui donner une histoire. Foucault ne cherche pas à faire du discours « le signe d'autre chose » : « En un mot, on veut, bel et bien, se passer des 'choses'. Les 'dé-présentifier' », car rien n'existerait (ne serait-ce rien que de positif) avant le discours[643].

En commentant Adam Smith, Foucault écrit que les richesses ne s'équivalent pas, mais s'inscrivent dans une « chaîne temporelle ». Nous sommes sortis de l' « espace simultané de différences et d'identités » pour gagner le « temps de productions successives ». L'histoire devient « étale » en raison de la finitude de l'homme, ainsi achevée dans l'équilibre de l'économie : « la finitude de l'homme sera définie – une fois pour toutes, c'est-à-dire pour un temps indéfini ». Dans ce cas, pense Foucault, l'historicité immobilise l'histoire. L'histoire – « travail, production, accumulation, et croissance des coûts réels » - a pour condition la nature finie de l'homme, dans ses « limites primitives » aussi bien que dans les « civilisations ». La critique de la (pure) raison instrumentale intervient pour expliciter un lien dialectique entre l'homme et le monde, où la domination de celui-ci par celui-là ne fait qu'avancer la condition de finitude. Car, quoi qu'il arrive dans ce schème, « l'Histoire ne permet pas à l'homme de s'évader de ses limites initiales ».

Proche de sa propre « impossibilité », l'histoire soit rejoint la stabilité vers laquelle elle a toujours marché, soit se fixe en un point tout en supprimant ce qui l'y a poussée. La première hypothèse correspond au « pessimisme » de Ricardo. Pour ce dernier, grâce à un « mécanisme compensateur », l'homme surmonte ses manques. : en principe le travail ne comble pas la rareté, mais la stabilisation démographique permet une syntonie entre le travail et les besoins ; la finitude de l'homme n'aura plus aucune marge face au seuil de la mort ; la vérité de l'homme l'arrêtera.

La deuxième hypothèse est, selon Foucault, celle de Marx, une « promesse révolutionnaire » :

> « L'Histoire, alors, joue un rôle négatif : c'est elle en effet qui accentue les pressions du besoin, qui fait croître les carences, contraignant les hommes à travailler et à produire

[642] FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard/Tel, (1966), 2008, p.8, 12-5, 32, 40-2, 44, 47, 74, 64-6, 77-9, 82-3, 85, 87, 219-20, 222-3, 229-33, 261, 250-2, 257, 260 et 263-4.

[643] FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p.64-5.

> toujours davantage, sans recevoir plus que ce qui leur est indispensable pour vivre, et quelquefois un peu moins ».

Le produit du travail échappe à ses producteurs, car il est toujours plus élevé que les salaires. Le nombre de ceux qui vivent « aux limites de leurs conditions d'existence » ne fait qu'augmenter. L'expérience nue du besoin s'impose, et la finitude est aliénée, mais pas par des causes naturelles. Ceux qui ont reconnu cela accèdent, dit Foucault, à l' « essence humaine ». La suppression ou le renversement de l'Histoire est à l'ordre du jour : « alors seulement commencera un temps qui n'aura plus ni la même forme, ni les mêmes lois, ni la même manière de s'écouler ».

Chez Ricardo, l'histoire remplit le creux de la rareté, tandis que la lecture de Marx effectuée par Foucault l'amène à dire que l'Histoire met en relief la finitude de l'homme suite à l'aliénation par son travail, « sa vérité matérielle enfin libérée ». Pour Foucault, le marxisme a été très bien accueilli par l'épistémè correspondant à son avènement et il n'aurait rien proposé de nouveau dans le champ de la pensée ; « poisson dans l'eau », sa « figure pleine » s'est logée sans difficulté dans le seul temps qui est le sien – et sans lequel il ne respirerait point. Puisque la finitude ne se donne que dans le temps fini, la « songerie » de l'histoire s'en remet à l' « utopie des pensées causales, comme le rêve des origines (…) était l'utopie des pensées classificatrices »[644]. L'avis de Foucault en ce qui concerne Marx a changé au cours des ans, comme l'atteste un passage de *L'archéologie du savoir*, où figurent aussi bien Nietzsche que Freud. Foucault y avance la thèse que l'analyse du capital, à partir des rapports de production et du dénouement de la lutte des classes, a été l'un des plus grands décentrements du sujet législateur. Dans une autre partie, il est dit que les concepts marxistes de plus-value et de « baisse tendancielle » sont porteurs d'une « nouvelle positivité »[645].

La bonne explication de cette systématisation repose sur le langage devenu objet. Car l'analyse indépendante des structures grammaticales entreprise à partir du XIX° siècle fait que le verbe être n'assure plus la liaison entre parler et penser : « le langage, du coup, acquiert un être propre ». Le langage « se replie sur soi » et, de là, acquiert une objectivité et une histoire propres, tout en se constituant comme « un objet parmi d'autres », un lieu d'application du savoir. L'homme, dominé par le travail, la vie et le langage, y trouve ses déterminations qui lui sont donc antérieures : on ne connaît l'homme que grâce à ces domaines[646].

---

644 FOUCAULT, *Les mots et les choses* , op. cit., p.267-8, 271-5.
645 FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p.22-3 et 230.
646 FOUCAULT, *Les mots et les choses* , op. cit., p.307-9 et 324.

Les relations permettant l'émergence de l'objet, comme précisera *L'archéologie*, se distinguent entre celles d'ordre « primaire » et celles d'ordre « secondaire » : celles-là, « indépendamment de tout discours ou de tout objet de discours », sont à peine décrites comme les institutions, les techniques et les *socius*. D'un autre côté, il existe aussi, outre ces « relations primaires ou réelles », des « relations secondes ou réflexives » (ce qu'un discours dit sur les dépendances réelles) ; toutefois, ni les unes ni les autres ne rendent possible l'apparition de l'objet – issu des « relations discursives ». Il en découle que les relations discursives ne sont ni internes ni externes au discours. Car si elles ne relient pas les concepts et les mots, elles ne sont pas non plus une imposition extérieure au discours. À la limite du discours, « elles lui offrent les objets dont il peut parler », elles déterminent les rapports que l'on doit avoir pour parler de quelque chose. Non pas l'usage du discours par une langue, « mais le discours lui-même en tant que pratique ». Si le discours est plus qu'une surface d'inscription, c'est qu'il crée des objets[647].

C'est peut-être pourquoi Alain Badiou a rendu un hommage posthume à Foucault, quoique partiel, convient-il d'ajouter. Ses « sujets » de recherches n'étaient pas à vrai dire la clinique et le pouvoir, ni la sexualité ou la linguistique. À cause de leur exclusivité, les domaines de l'histoire, de l'anthropologie et des sciences humaines sont passés à côté de leur cible. L'important, « c'était le geste d'annexion à la philosophie, à la pensée pure, d'objets et de textes qu'on en avait séparés ». Même si leurs chemins se séparent, Badiou voit dans l'œuvre de Foucault une « fidélité » aux allures rationnelles[648]. Cela nous rappelle l'éloge de Deleuze et de Guattari à la « géo-philosophie ». En s'inspirant d'Hölderlin, ils affirment que la contemporanéité philosophique (ce qui rend la philosophie contemporaine ou problématise le présent) dispose d'un grand nombre de concepts, mais non du plan (d'immanence, à savoir le plan Grec) – tandis que les Grecs maîtrisaient le plan mais pas les concepts[649]. On pourrait encore se référer à Schelling, pour qui les Grecs se mouvaient dans l'élément de la nature, et non dans celui de l'esprit. Finalement, l'opposition entre la réminiscence platonicienne et les idées innées de Descartes, ou les *a priori* de Kant, pourraient bien démontrer les limites de la pensée identitaire dont le territoire est fixe[650].

Les contenus positifs n'apparaissent à l'homme que grâce à sa finitude : il apprend qu'il est fini par l'intermédiaire des choses. Par ailleurs, la spatialité du corps, la « béance » du désir, le temps du langage, marquent une finitude

---

647 FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p.62-3 et 60-1.
648 BADIOU, *Petit panthéon portatif*, op. cit., p.114-5.
649 HÖLDERLIN, lettre à Bölhendorf, le 4 décembre 1801.
650 DELEUZE et GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, op. cit., p.97-9.

qui n'est pas imposée à l'homme de l'extérieur, car elle est rapportée aux limites concrètes de tout ce qui est positif. On monte ou en descend vers la formation des idées ou vers les chocs corporels. Telle est l'analytique de la finitude : son espace est celui de la « répétition » des positivités « de l'identité et de la différence entre le positif et le fondamental » : la mort de toute existence est la même que la mienne. Ainsi, « du bout à l'autre de l'expérience, la finitude se répond à elle-même ; elle est dans la figure du Même l'identité et la différence des positivités et de leur fondement », où la différence et l'identité sont la même chose. Autrement dit, le transcendantal répète l'empirique, le cogito répète l'impensé et ainsi de suite.

Le cheminement linéaire qui part d'une origine et qui va jusqu'à chercher dans les choses, à la nécessité historique des origines, arrive à isoler celles-ci. L'homme n'étant jamais contemporain de l'origine qui se dérobe à lui, celle-ci clamera ses droits dans l'articulation proposée par le travail, la vie et le langage ; cette surface lui semble jeune parce qu'elle appartient à un autre temps et donc porte de tout autres mesure et fondement. La tâche de la pensée est alors de critiquer les origines, mais dans le but de les fonder : on vise le moment où est venue au jour la « déchirure sans chronologie et sans histoire » créatrice du temps : « L'origine est alors ce qui est train de revenir, la répétition vers laquelle va la pensée, d'une lumière qui de tous temps a éclairé ». Dans l'expérience moderne, le « retrait de l'origine » s'avère plus fondamental que toute autre expérience, étant donné qu'il constitue ce à partir de quoi les choses deviennent positives et ce à partir de quoi l'on acquiert des expériences : « c'est parce que l'homme n'est pas contemporain de son être que les choses viennent se donner avec un temps qui leur est propre ». Voici à nouveau le thème de la finitude : « elle est le rapport insurmontable de l'être de l'homme au temps ». L'homme, partout où il soit, se trouve enchevêtré dans des temporalités diverses, et il en devient « déshistoricisé »[651].

Le contexte de *L'archéologie du savoir* était, dans une large mesure, de « donner cohérence aux investigations » de *L'histoire de la folie*, *La naissance de la clinique* et *Les mots et les choses*. Car, avant tout, il était question de « déployer » les prémisses et ce qui découle d'une « transformation autochtone » qui aurait lieu au sein du savoir historique. Selon Foucault, cette démarche devait rester foncièrement historique, étant donné qu'il s'agirait de rapporter les synthèses positives aux domaines des mythes, de la sexualité, du langage et du désir ; il s'attendait à un « effacement [non pas] de l'histoire », mais du sujet. Si *Les mots et les choses* développait l'hypothèse du changement des régimes de savoir ou de cognition au cours du temps, *L'archéologie du savoir* fournit l'outil ou la

[651] FOUCAULT, *Les mots et les choses*, op. cit., p.325-6, 340-1, 343, 346 et 380.

méthode des « discontinuités » et des « régularités positives ». De sorte que les lecteurs puissent suivre « en direct » les disputes déclenchées par les positivités – raison ultime des changements énoncés auparavant. Cela revient à dire que l'on a changé d'échelle, même si les résultats atteints dans un premier temps n'ont pas été reniés par Foucault. Son discours veut tirer les conséquences logiques de la pratique de l'historien, et ce à l'aide des théories de la science. Nous allons maintenant parcourir quelques uns des itinéraires de son histoire langagière, dont l'une des conséquences non négligeable est la dérobade de l'épaisseur temporelle – et, par voie de conséquence, des célèbres déterminations.

Foucault s'autocritique pour l'usage des « totalités culturelles » dans *Les mots et les choses* – à juste titre nous semble-t-il, surtout en ce qui concerne sa perspective, d'allure idéaliste en dernier ressort, bien que lui-même ne l'admettrait pas. Quant aux sujets abordés dans *Les mots et les choses*, il est de l'avis qu'ils constituent une « configuration interdiscursive » ou un « champ d'interpositivité ». S'érigeant contre une lecture totalisante, au sens d'abstraite, l'auteur dit de son ouvrage que, là où une telle lecture (celle de l' « esprit » ou de la « science » d'une époque) voit des erreurs, lui pose une « exclusion délibérée et méthodique ».

Foucault commence par décrire, ne serait-ce que dans le but de critiquer, l'attention portée par les historiens aux les « longues périodes ». Sa cible est certainement l'École des Annales :

> « comme si, au-dessous des péripéties politiques et de leurs épisodes, ils entreprenaient de mettre au jour les équilibres stables et difficiles à rompre, les processus irréversibles, les régulations constantes, les phénomènes tendanciels qui culminent et s'inversent après des continuités séculaires ».

C'est une autre façon de dire que les « saturations lentes » recouvrent l' « épaisseur d'événements ». Or, c'est bien le contraire … L' « analyse traditionnelle », dont le souci était de se demander s'il était possible d'établir une continuité entre les événements ou si une totalité en était détachable, a cédé la place à l'isolement de « strates ».

Le but serait de poser des « séries » et de les périodiser. Qui plus est, il serait dû à la « chronologie large » de mettre en évidence les distinctions entre les suites d'événements. La même époque a vu un tout autre développement dans le domaine des idées, de la science et de la littérature. Les « vastes unités » formalisées dans des « époques », dans des « siècles », ne sont plus prises en compte pour l'étude des « phénomènes de rupture ». De là, les « manifestations massives », fussent-elles celles d'un « esprit » ou d'une « collectivité » ne sont désormais plus aptes à « détecter l'incidence

des interruptions ». Une fois de plus, si l'on se souvient de la « retraite de l'origine », la spécification de l'histoire en strates ou en histoires particulières impose aux historiens la conceptualisation de la coexistence de temps différents.

Pour conforter son entreprise, Foucault recueille quelques œuvres exemplaires : *Actes et seuils épistémologiques*, de Bachelard ; les idées de Canguilhem ; *Unités architectoniques*, de Guéroult ; *Pour Marx*, d'Althusser. À propos de Bachelard, on peut dire qu'il a posé la suspension du « cumul indéfini des connaissances », le brisement de leur « lente maturation », acte responsable de l'émergence d'une nouvelle temporalité détachée des origines empiriques et des intentions ; cela proscrit à la recherche historique l'abandon de la quête des « commencements silencieux ». À Canguilhem on impute la notion de « déplacements et [de] transformations des concepts » : l'histoire d'un concept ne serait pas porteuse d'un « affinement progressif » à la rationalité « croissante », mais relèverait de la constitution d'un champ multiple dans lequel les « règles successives d'usage » confirment sa validation. Sa distinction entre « échelles micro et macroscopiques » dans l'histoire de la science montre que la distribution des effets des événements ne saurait être homogène.

En transposant cela au domaine de l'histoire, Foucault écrit :

> « Redistributions récurrentes qui font apparaître plusieurs passés, plusieurs formes d'enchaînements, plusieurs hiérarchies d'importance, plusieurs réseaux de déterminations, plusieurs téléologies, pour une seule et même science à mesure que son présent se modifie ».

Continuons. Guéroult est mentionné par ses « unités architectoniques des systèmes », ce par quoi les « traditions » et les « continuités culturelles » ne seraient guère pertinentes : l'important serait de percer à jour les « cohérences internes » et les « axiomes » rendant les savoirs[652] compatibles entre eux. Finalement, Althusser est aussi cité. Les « scansions les plus radicales » sont le fruit d'un travail théorique instituant des « coupures », ce qui « fonde une science en la détachant de l'idéologie de son passé et en révélant ce passé comme idéologique »[653].

Le « grand problème » n'est plus celui des « voies » de la continuité, ni celui du maintien des données au cours des générations sous un « horizon unique », voire sous l'horizon du développement de l' « origine ». Dit autrement, ce ne sont pas la « tradition » et la « trace », mais plutôt la « découpe » et la « limite », qui régissent les enjeux humains. Ceux-ci sont

---

[652] FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p.24-5, 27, 207 et 9-12.
[653] ALTHUSSER, *Pour Marx*, op. cit., p.168.

institués non pas par le « fondement », mais par une « transformation » fondatrice. C'est pourquoi toute la question repose sur l'élaboration des concepts de la discontinuité, tels que « seuil, rupture, coupure, mutation, transformation ». Il en découle une séparation entre des « unités » de pensée telles que la science, la philosophie et la littérature. Voici la spécialisation du savoir.

Les « conséquences » d'un tel bouleversement s'imposent : premièrement, l'opposition entre l'histoire des idées en tant que rupture et l'histoire à proprement parler n'opère qu'au niveau des prémisses, et non à celui de la recherche empirique. Auparavant, « la série étant donnée, il s'agissait de préciser le voisinage de chaque élément. Désormais le problème est celui de constituer des séries », « d'en formuler la loi » et d'en constituer des « tableaux ». Les relations de « causalité simple, de détermination circulaire, d'antagonisme, d'expression » ne tiendraient plus. La « multiplication des strates » exige une « spécificité du temps », où des événements disparates, à durée minime, moyenne ou large, se chevauchent. Les « séries » qui en découlent s'engendrent donc sur la base de « repères larges ». Voilà pourquoi ladite opposition ne franchit pas le seuil de la recherche empirique :

> « L'apparition des périodes longues dans l'histoire d'aujourd'hui n'est pas un retour aux philosophies de l'histoire (…) ; c'est l'effet de l'élaboration, méthodologiquement concertée, des séries ».

Toutefois, un effet différent se dégage pour ce qui est de l'histoire des idées. Très fièrement, Foucault postule qu' « elle a dissocié la longue série constituée par le progrès de la conscience, ou la téléologie de la raison, ou l'évolution de la pensée humaine » fondée sur le « modèle général d'une conscience qui acquiert, progresse et se souvient » remontant à l' « origine »[654].

Si tout est mis dans des séries, la question est de savoir en quoi celles-ci divergent ; apparemment, « au début » se trouve chez Foucault la question de la conscience. La devise profane de Goethe nous semble plus féconde : « Au commencement était l'action ! »[655].

Une deuxième remarque porte sur le statut même du discontinu. Si celui-ci était auparavant considéré comme « le donné et l'impensable » à effacer au bénéfice de la continuité, l'archéologie a en revanche inversé cette posture. Les trois rôles de cette dernière reposent sur ceci que : 1) c'est une

---

654 FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p.12-3 et 15-6.

655 GOETHE, Johann Wolfgang von, *Faust*, traduction Gérard de Nerval, Paris, Gallimard/Pléiade, (1942), 1964, p. 67.

« opération délibérée » de la part de l'historien, dans la mesure où celui-ci opère des choix concernant les matériaux sur lesquels il travaille ; 2) elle est le « résultat » d'un tel travail descriptif :

> « car ce qu'il entreprend de découvrir, ce sont les limites d'un processus, le point d'inflexion d'une courbe, l'inversion d'un mouvement régulateur, les bornes d'une oscillation, le seuil d'un fonctionnement, l'instant de dérèglement d'une causalité circulaire 3) enfin, c'est un concept qui change au fur et à mesure de son insertion dans la réalité ».

Ces caractéristiques lui assignent le statut d'être à la fois l'objet et la méthode de l'entreprise historique, « puisqu'elle est à la fois instrument et objet de recherche ». Le discontinu ainsi déplacé est ce qui validera l'analyse. Ce qui est ici choquant, c'est que le passage à la pratique et la compréhension de son sens restent dépendants de l'activité du nouvel historien.

Une troisième conséquence du bouleversement opéré par la spécialisation du savoir telle que définie par le travail du positif est que la « nouvelle histoire » doit être baptisée « histoire générale », par opposition aux prétentions d'une « histoire globale ». Le projet de celle-ci cherche la « forme d'ensemble d'une civilisation », aux niveaux matériel et spirituel, en élaborant une loi de « cohésion » : « on suppose qu'entre tous les événements d'une aire spatio-temporelle bien définie (…) on doit pouvoir établir un système de relations homogènes », où les uns symbolisent les autres et où tous indiquent un « noyau central ». Il n'y aurait qu'une seule historicité identique pour l'économie, les mentalités, la société, la politique, la technique etc. Une articulation « en grandes unités » est dès lors possible. Or, c'est justement contre cela que s'élève l' « histoire générale ». Les « décalages » supposent des rapports spécifiques à identifier à partir justement de « formes singulières de rémanence ». Foucault entend en outre éviter l'hypothèse d'une simple juxtaposition entre ces sphères si différentes et cherche à savoir « quel système vertical elles sont susceptibles de former ; quel est, des unes aux autres, le jeu des corrélations et des dominances », quelle « série de séries » l'on peut en dégager, quels « tableaux » peindre. Bref, la séparation se trouve entre le « centre unique » et la « dispersion ».

Nous pensons tout de même que l'insistance sur le « tableau » peut nous ramener à Condorcet, dans la perspective d'un nouveau positivisme. Par ailleurs, le postulat empirique se rabat dans l'espace du présent éternel, d'où le refus *a priori* des causalités économiques. Cela rendrait lesdites positivités « neutres », même si elles opèrent dans l'immédiat. La démarche foucauldienne ne consisterait pas à se placer à l'intérieur d'un corps sûr et à

lui montrer ses contradictions, mais à lui montrer les unités et les effets qui en découlent : « Je n'accepterai les ensembles que l'histoire me propose que pour les mettre aussitôt à la question ». Or, « une fois suspendues ces formes immédiates de continuité, tout un domaine en effet se trouve libéré ». On traite un « matériau » dans sa « neutralité première » comme une « population d'événements dans l'espace du discours en général ». L'horizon de la recherche s'érige en une « description des événements discursifs » où se forment des unités[656].

Dans une autre perspective, l'accumulation du capital ne rend pas les espaces que celui-ci traverse tout à fait homogènes. Les inégalités combinées, sociales et locales, sont sa nourriture même, elles règlent la tendance de son mouvement incessant. Étienne Balibar, lorsqu'il compare Marx et Foucault, pense que la matérialité marxienne est celle du « rapport social », donc de la lutte des classes, alors que, chez Foucault, c'est aux dispositifs du pouvoir sur les corps[657] que l'on s'intéresse. Certes, à partir des années 1970, on note une prise de position plus claire chez ce dernier, quand il écrit, par exemple, que « le pouvoir vient d'en bas ». Ce qui revient à dire que le pouvoir tire son efficacité des conditions où il s'exerce. En outre, le complément de cette thèse met en lumière une pratique, puisque « là où il y a pouvoir, il y a résistance »[658]. Toutefois, si les rapports de classe sont « intérieurement inconciliables », il faut que les sujets détruisent « le rapport d'assujettissement lui-même », en se transformant eux-mêmes. Le statut de la pratique ne saurait se borner à une intériorité ; bien au contraire, « elle produit ses effets en dehors d'elle-même, et par contrecoup, des effets de subjectivation »[659]. Car « la classe sociale ne peut jamais en tant que telle constituer un mode d'interpellation mais uniquement une race, un sexe, une culture ethnique, et d'autres »[660].

Si l'on en revient au texte foucauldien, il se dégagerait une quatrième conséquence issue de l'histoire en tant que discontinuité, ou tout simplement de l'archéologie. La réunion de tous les aspects mentionnés ci-dessus forme un spectre qui n'est pas éloigné du « structuralisme ». À une différence près, précise Foucault : pourvu que l'on n'oppose pas la structure au devenir historique, et que l'on ne surmonte pas cette tension. Car la discontinuité est présente dans toutes les disciplines de la société[661]. De ce côté-ci, sa théorie n'est pas étrangère aux postulats théorétiques de Koselleck – sauf que pour

---

656 FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p.16-9 et 38-9.
657 BALIBAR, *La crainte des masses*, op. cit., p.301-2.
658 FOUCAULT, Michel, *volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p.124-5.
659 BALIBAR, *La crainte des masses*, op. cit., p.299-300.
660 JAMESON Fredric, *Le Postmodernisme – ou la logique culturelle du capitalisme tardif*, traduction Florence Nevoltry, Paris, Les Éditions Beaux-arts de Paris, (1991), 2007, p.478.
661 FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p.20-3.

Foucault l'événement est le pur présent ou, encore, quelque chose de l'ordre du discours. La lecture de Deleuze nous explique que si les « époques » ne s'érigent pas à partir de l'opposition entre structure et histoire, elles sont des « multiplicités »[662]. Et le rapport à Koselleck doit alors être oublié. Nominaliste, cette théorie se prête à des revendications locales, en éludant les tendances universalisantes. Dans tous les cas, l'espoir est de proposer quelque chose d'autre que la « philosophie de l'histoire » et ses questions « sur la rationalité ou la téléologie du devenir, sur la relativité du savoir historique, sur la possibilité de découvrir ou de constituer un sens à l'inertie du passé, et à la totalité inachevée du présent ». On doit certes critiquer la « rationalité » de l'histoire, mais l' « inertie du passé » semble plus proche de Foucault qu'il ne le pense.

Le rêve de l' « histoire continue » est très nettement et sans réserve associé à la « fonction fondatrice du sujet ». On a affaire à la faim démesurée d'un sujet qui veut tout retenir et qui exige du temps une restitution totale des prélèvements passés. Il ne s'agit, pour cette notion, que d'une « prise de conscience » dont le but est de s'approprier ce qui se trouve dispersé. La reconquête de la « maîtrise » et la retrouvaille de la « demeure » perdue sont un même système : « Le temps y est conçu en termes de totalisation et les révolutions n'y sont jamais que des prises de conscience ». Ce serait bien l'enjeu anthropologique de l'humanisme, présent dès le XIX° siècle, que de « sauver, contre tous les décentrements, la souveraineté du sujet »[663]. Le commentaire de Deleuze est pertinent. Selon lui, l'examen de la place d'où parle le sujet suppose en lui des dimensions non complètement « structurées »[664]. Le bilan de Foucault retient que l' « essentiel » de son entreprise a été d' « affranchir l'histoire de la pensée de sa sujétion transcendantale ».

Les catégories telles que le « développement » et l' « évolution » regroupent « une succession d'événements dispersés » à travers un même « principe organisateur » déjà présent dans chaque commencement. Il en vaut de même pour les notions d' « esprit » et de « mentalité », qui ne sont plus épargnées par l'enjeu identitaire. Leur captation des « phénomènes simultanés » à partir de « liens symboliques » - ou d'un « jeu de ressemblance » face à un « miroir » - érige la « souveraineté d'une conscience collective ».

Tout compte fait, la définition suivante résume ce qu'est l'histoire pour Foucault : « par souci de méthode et en première instance », l'histoire est d'emblée une « population d'événements dispersés ». Les « conditions » d'apparition d'un objet, la possibilité que l'on en parle et que cet objet se

---

662 DELEUZE, Gilles, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, p.23.
663 FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p.20-2.
664 DELEUZE, *Foucault*, op. cit., 1986, p.23.

rapporte à d'autres sont « nombreuses, et lourdes » ; l'objet « ne se préexiste pas à lui-même (…). Il existe sous les conditions positives d'un faisceau complexe de rapports ». Ainsi, du moins dans un contexte de légitimation rhétorique, ces relations comportent toutes sortes d'institutions, de « processus économiques et sociaux », des mœurs, des normes, des techniques et ainsi de suite. Finalement, « ces relations ne sont pas présentes dans l'objet »[665]. Inutile de signaler que le sujet et l'objet s'y trouvent figés, dans un rapport d'extériorité, voire isolés l'un de l'autre.

En contrepartie, dans la *Phénoménologie de l'esprit*[666], il est dit que les notions opposées – comme sujet et objet, fini et infini – sont prises hors de leur unité, et que l'application d'un outil sur une chose ne saurait laisser les deux termes indifférents. C'est bien le cas de la science, « savoir qui se sait » et qui a « d'un côté la conscience de l'objet, et, de l'autre, la conscience de soi-même ». Elle n'est pas « l'autre absolu » de l'opinion, mais « son autre relatif » : « loin de reposer sur l'autosuffisance positive, elle est déterminée par sa propre négativité ». Le mouvement de la conscience produit l'objet, mais en tant qu' « objet de la connaissance » ; par ailleurs, le rapport du savoir envers cet objet est résolu dans l'absolu comme « sujet-objet ». Des synthèses comme le sujet qui est un non-sujet ou l'intérieur qui est l'extérieur déconstruisent la « subjectivité souveraine » : ce postulat va à la rencontre des idées de Marx, une fois que le rapport entre la réification du rapport social (le caractère objectal des individus supports – *Träger* – de la structure) et de la « volonté subjective » de révolutionner l'ordre existant posent une unité contradictoire au-delà du structuralisme objectiviste éliminant le sujet et du volontarisme voulant donner un sens à la crise[667].

La « science historique nouvelle » chargée de remplacer la « mémoire collective » ne serait qu'une « illusion », fondée sur la toute-puissance des documents, critique Ricœur. Elle « ne serait pas foncièrement différente de l'illusion positiviste qu'elle croit combattre », vu que la donnée est rendue « insignifiante »[668]. La « discontinuité » se présente « à la fois comme instrument et objet de recherche »[669]. Néanmoins, ce projet ne peut s'arracher complètement à la continuité : les sociétés se tiennent et existent dans d'autres modes de continuité, malgré les « ruptures épistémologiques » des savoirs. C'est cela même qui permet toute différentiation : une rupture s'écarte d'une continuité. C'est pourquoi Ricœur défend une « règle de transformation » dans une « dialectique d'innovation et de sédimentation »,

---

665 FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p.264, 32 et 61-2.
666 HEGEL, G. W. F., *Phénoménologie de l'esprit*, tome I, traduction Jean Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, (1941), 1975, p.65 (désormais *Phénoménologie I*).
667 BENSAÏD, *Marx o intempestivo*, op. cit., p.375-6.
668 RICŒUR, *Temps et récit III*, op. cit., p.174-5.
669 FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p.17.

et non la seule coupure comme méthode. Il n'est pas absurde de dire que l'on assiste à une nouvelle forme d'aliénation, celle « de » l'histoire – et non plus celle « par » l'histoire. Car le vrai problème n'est pas l' « histoire en-soi », mais, par-dessus tout, toute notion d' « en-soi ». En fin de compte, poursuit Ricœur, « rien n'oblige à lier le sort du point de vue continuiste de la mémoire aux prétentions d'une conscience constituante », sauf dans le cas des arguments de la pensée du « même »[670]. En outre, la chronologie cumulative de la raison qui se souvient[671] ne contredit pas le modèle du sujet décentré de Marx, Nietzsche et Freud. Les « expédients » identitaires et/ou idéologiques ne lui sont donc pas nécessaires. Ricœur pense qu'une mémoire placée sous le travail de l'histoire peut effectivement requérir le décentrement invoqué par Foucault ; toutefois, à son avis, seul le thème d'une « histoire ouverte » adosserait le projet éminemment pratique d' « une action politique vigoureuse à la mémorisation des potentialités étouffées ou refoulées du passé »[672].

On peut ainsi lire ceci dans *Le Capital* :

> « les mêmes éléments, du point de vu de la production des valeurs d'usage, se distinguent entre eux comme des facteurs objectifs et subjectifs, comme moyens de production et force de travail, ils se distinguent du point de vue de la formation de la valeur en capital constant et capital variable »[673].

Leur distinction en pensée au moment déterminé de la production n'empêche pas leur unité dans le processus productif, tout comme les deux valeurs figurent ensemble dans la marchandise. Le capital lui-même constitue l' « unité différenciée » de l'objectivité et de la subjectivité. Si ce n'était le cas d'une contamination réciproque entre le sujet et l'objet, « les structures seraient désespérément figées »[674]. Ainsi, le système de positivités engendré par Foucault n'aborde la réalité que sous des formes langagières, seule effectivité jugée possible. Cela résout une préoccupation, et non l'une des moindres, constamment retrouvée par des théoriciens critiques, marxistes ou postmarxistes, à savoir, le rôle attribué aux processus de subjectivation. Car si la compréhension n'est que positive et si l'on ne l'appréhende que dans le langage des sujets parlants, l'immédiateté d'un tel processus règle le problème de la subjectivation.

---

670 RICŒUR, *Temps et récit III*, op. cit., p.316-7.
671 FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p.16.
672 RICŒUR, *Temps et récit III*, op. cit., p.317-8.
673 MARX, *Le Capital*, livre I, tome I, op. cit., p.207.
674 BENSAÏD, *Marx o intempestivo*, op. cit., p.376-7.

Cela s'explique, en fin de compte, par le non-abandon de la catégorie du sujet. Si l'idéalisme a été écarté, on ne l'a échangé que contre une multiplicité de positions-sujet : les diverses régularités discursives permettraient de retenir la discontinuité du sujet. L'appartenance à un univers où le langage est investi du pouvoir de tout rendre réel, fait que les discours sont des « catégories réflexives, des principes de classement, des règles normatives, des types institutionnalisés ». Même le niveau « préconceptuel » devra être amené au niveau « le plus superficiel », celui du « discours ». L'archéologie « fait apparaître » des relations entre le discours et des champs non-discursifs, c'est-à-dire les institutions, les événements politiques, l'économie. L' « articulation » au domaine prédiscursif envisagée sera, immanence oblige, langagière[675]. Cette position philosophique reste sourde au « tonnerre » de la rationalité marxienne[676]. Bensaïd est de l'avis que Blanchot lui attribue une « parole politique directe » et une « parole indirecte du discours scientifique », dont le décalage est bien le garant, soit de la subversion pratique, soit de l'interprétation des hiéroglyphes sociaux[677].

Les « thèmes » et « théories » des savoirs archéologiques s'érigent en « stratégies », car ils sont, selon Foucault, des pratiques. Non pas tant à cause d'une « nécessité » qui les enchaîne, mais grâce à des « rencontres aléatoires » dans des « ensembles plus ou moins bien constitués ». Ainsi, nous sommes de l'avis selon lequel Foucault propose la réduction immédiate d'un « thème » à la sphère pratique ; autrement dit, puisque la positivité du discours contient déjà un objet auquel se rapporter, toute stratégie porterait exclusivement sur ces discours. Le « possible » dont il est question relève des positions du désir subjectif par rapport aux discours. Car les « embranchements » et les « alternatives » sont issus de là où les sujets prennent place, au milieu de l'environnement, à un niveau censé être « plus fondamental » que la « contradiction ».

Cette notion de possible semble ne pas douter de sa réalisation : si tout est discours et si tout discours est positif, le désir du sujet ne saurait tarder. Ni philosophie, ni histoire : ni allégorie en quête d'un sens caché, ni volonté de

---

675 FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p.74, 33, 77-83 et 212.

676 BLANCHOT, Maurice, « Les trois paroles de Marx », in *L'Amitié*, Paris, Gallimard, (1971), 1985, p.115-7.

677 *Marx o intempestivo*, op. cit., p.12. Balibar partage l'interprétation d'une lecture selon laquelle la rationalité introduite par Marx est de l'ordre du « jamais vu » : « Marx a eu de moins en moins recours à des modèles d'explication préexistants, et que de plus en plus il a construit une rationalité sans véritable précédent. Cette rationalité n'est ni celle de la mécanique, ni celle de la physiologie ou de l'évolution biologique, ni celle d'une théorie formelle du conflit et de la stratégie, bien qu'elle puisse à tel ou tel moment user de ces références. La lutte de classes, dans le changement incessant de ses conditions et de ses formes, est à elle-même son propre modèle » (*La philosophie de Marx*, op. cit., p.94).

redonner vie à la pensée : plutôt un « diagnostic » – même si tout le sens de l'anticipation semble être complètement éludé. Le mot d' « anticipation » n'a aucune valeur : l'archéologie « désigne seulement une des lignes d'attaque pour l'analyse des performances verbales ». Une franche bataille commence : l'archéologie s'avère donc une « analyse comparative » dont la délimitation ne s'établit qu'après coup (analytique). Ainsi, son horizon est bien ladite « interpositivité », et non « une science, une rationalité, une mentalité, une culture ». Qui plus est, les « relations causales », en archéologie, n'existent que dans un contexte et elles sont toujours rapportées aux effets produits sur le sujet parlant.

Il existe quatre niveaux de relation, qui ne sont pas indépendants les uns par rapport aux autres : la stratégie dépend du concept, qui dépend des énoncés, qui dépendent de la position du sujet : « De cette manière, il existe un système vertical de dépendances ». Ces séries seraient « temporelles », et non « intemporelles » ; elles ne forment du « prédiscursif » qu'à condition que l'on y voie un ensemble de règles, et non la pensée pure et muette. Le « corrélat » de l'énoncé ne cesse d'être langagier, et son sujet est une « fonction vide » :

> « Il est lié plutôt à un 'référentiel' qui n'est point constitué de 'choses', de 'faits', de 'réalités', ou d' 'êtres', mais de lois de possibilité, de règles d'existence pour les objets qui s'y trouvent nommés, désignés ou décrits, pour les relations qui s'y trouvent affirmés ou niées ».

Vu cela, l'archéologie s'occupe des « oppositions intrinsèques », c'est-à-dire de celles nées d'un même régime de positivité et relevant cependant d'autres choix stratégiques, d'autres « positions de subjectivité ».

Il faut néanmoins qu'il existe une « matérialité » sensible : la matérialité qui constitue l'énoncé a besoin d'un « support ». Comment la spécifier, si l' « énonciation ne se répète pas » ? Il est cependant possible de répéter l' « énoncé » :

> « Trop répétable pour être entièrement solidaire des coordonnées spatio-temporelles de sa naissance (il est autre chose que la date et le lieu de son apparition), trop lié à ce qui l'entoure et le supporte pour être aussi libre qu'une pure forme (il est autre chose qu'une loi de construction portant sur un ensemble d'éléments) ».

Ainsi, le « champ de positivité » est l' « a *priori* historique ». Dans le même sens, la « condition de possibilité historique » est décrite comme un « jeu d'échanges » en termes de perméabilité et d'imperméabilité discursive.

L'énoncé est doué d'une « matérialité répétable » qui le place parmi les divers objets, dont l'effectivité n'est pas jouée d'avance une fois pour toutes. Pas un « sens », mais l'enjeu au milieu des objets, pas un sujet, mais des positions subjectives, pas de limites, mais de la coexistence, pas une identité, mais des répétitions. C'est pourquoi le discours est l' « ensemble des énoncés qui relèvent d'un même système de formation ». « Ni cachés ni visibles », les énoncés auraient la capacité (trop optimiste en fait) de montrer « sans faille, sans contradiction » les « grandes unités historiques qu'ils peuvent constituer »[678]. Nous pouvons dès lors comprendre l'archéologie non pas comme un discours sur le passé, mais comme une présentification des rapports de diction et de vision : « Présent ou passé, le visible est comme l'énonçable » l'objet d'une épistémologie. Ce principe de transparence persiste, lorsque l'on dit que « chaque époque dit tout ce qu'elle peut dire en fonction de ses conditions d'énoncé ». Voilà le « plus grand principe historique de Foucault » : on n'a qu'à décrire le rideau, derrière lequel il n'y aurait rien[679].

Mais établir le principe d'apparition des seuls énoncés qui sont venus à jour implique une « loi de rareté » des événements issus du « dehors » : « Parce que les énoncés sont rares, on les recueille dans des totalités qui les unifient, et on multiplie les sens qui habitent chacun d'eux »[680]. Deleuze pense que cette démarche est imputable à Kant. Celui-ci a dû introduire un troisième élément pour rendre compte des rapports entre le déterminant et le déterminable : « la spontanéité de l'entendement n'exerçait pas sa détermination sur la réceptivité de l'intuition sans que celle-ci ne continue d'opposer sa forme du déterminable à celle de la détermination ». Le philosophe de Königsberg invoqua le « schème de l'imagination » pour faire cohabiter les deux sphères dans la même « Vérité ». Foucault parlera alors du « dehors », sa troisième instance, une « étreinte » qui « implique une distance » où l'on peut échanger dans un « non-lieu » qui ne figurera pas dans les strates[681].

Cela nous oriente vers la distinction entre l' « état des choses » et l'idéalité, en l'occurrence celle du langage, où toute répétition est possible - l'enjeu étant d' « isoler les conditions d'émergence des énoncés, la loi de leur coexistence avec d'autres ». Car « la positivité d'un discours (…) en

---

[678] FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p.85-6, 90, 199, 268-9, 208-13, 96, 98-101, 123, 120-1, 201, 132-3, 138, 167, 211, 138-9, 141, 150.
[679] DELEUZE, *Foucault*, op. cit., p.58-9 et 61.
[680] FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p.156-8.
[681] DELEUZE, *Foucault*, op. cit., p.75.

caractérise l'unité à travers le temps », quoique l'on garde le caractère d'un « ensemble transformable ». Il n'est donc pas légitime d'interroger les textes eux-mêmes sur leur « titre à l'originalité » sans l'aide de séries limitées dans des ensembles répondant à des « discours suffisamment homogènes ». La description archéologique procède non pas par le biais de l'opposition entre la régularité et l'irrégularité, mais par celui d'enjeux identifiés entre des régularités. C'est-à-dire qu'il n'y aurait pas de hiérarchie pertinente entre une énonciation et sa répétition, puisqu'il s'agit de l' « ensemble des conditions dans lesquelles s'exerce la fonction énonciative qui assure et définit [leur] existence ». Autrement dit, on touche là un « champ effectif d'apparition », étant donné que tout discours est en-soi porteur d'une certaine régularité.

Si l'archéologie donne les principes d'articulation des événements successifs, « elle définit les opérateurs par lesquels les événements se transcrivent dans les énoncés ». Elle veut arriver au déclenchement des discours au gré de l'extériorité, autrement dit au « niveau de l'embrayage événementiel », différent pour chaque domaine. Il vaudrait alors mieux remplacer le concept indifférencié de « changement », entendu comme auto-référencié, par celui de « transformation », contre les anciens modèles « adventices ». Tout le problème est que, au nom de la seule discontinuité et de l'autonomie des positivités, l'événement reste indifférencié. La notion d' « embrayage événementiel » est certes riche, puisqu'elle essaie d'assurer une survivance pratique à la rupture ; de plus, la réfutation selon laquelle une seule coupure pourrait changer d'un seul coup tous les rapports normatifs ne peut qu'être saluée : « cette idée ne saurait être retenue »[682]. Pourtant, le contrepoids de tout cela est l'universalisation de la critique de l'universel. C'est-à-dire que si tout est événement, rien ne l'est – et nous tombons forcément dans la sphère des « microanalyses ». Deleuze n'a pas tort quand il affirme que les « combinaisons variables » entre le voir et le parler engendrent les « strates historiques », tandis que la « microphysique » expose les rapports de force dans un élément informel, celui-ci étant « *l'a priori* de l'histoire »[683].

Félix Guattari et Suely Rolnik s'accordent à penser que « la problématique moléculaire est totalement en connexion avec le nouveau type de marché international qui s'est instauré ». Mais opposer le molaire au moléculaire est un piège, car « les luttes sociales sont en même temps molaires et moléculaires »[684]. Dans les années 1970, Foucault se demande si « la révolution, ça vaut la peine », car une révolution universelle est vide et

---

682 FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p.169, 166 et 167, 187-8, 218, 225 et 228.
683 DELEUZE, *Foucault*, op. cit., p.90.
684 GUATTARI, Félix et ROLNIK, Suely, *Micropolitiques*, traduction Renaud Barbaras, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, (1986), 2007, p.174 et 179.

en revanche les micro-révolutions sont toujours en excès par rapport à la réduction externe dans laquelle on les enferme : la révolte ne s'y dissipe pas. Ce serait la raison pour laquelle il vaudrait mieux retourner à 1830 et aux « Trois Glorieuses », pour recommencer. Foucault en conclut que le domaine révolutionnaire n'irait pas loin dans l'extension de la lutte ; la cible étant les changements techniques et le mode de vie, l'option restante ne serait que la résignation de traiter la lutte révolutionnaire « comme un style, comme un mode d'existence, avec son esthétique, son ascétisme, des formes particulières de rapport à soi et aux autres ».

Foucault, à un certain moment, maintient la catégorie de classe, mais pour dépasser les positivismes sociologiques. Les sociologues se posaient la question de ce qu'est une classe, mais il vaudrait mieux conceptualiser les stratégies de la lutte, et cela à partir de Marx [685] : « Si la lutte des classes n'est plus pour Foucault l'*ultima ratio* de l'exercice du pouvoir », elle est bien le garant de la stratégie, écrit Bensaïd[686]. Il faut convenir que la domination bourgeoise a développé de nombreuses grandes stratégies sans pour autant faire appel à un sujet[687]. Une histoire sans sujet et sans fin implique alors des stratégies et des subjectivités sans sujets. Mais, note Bensaïd, cela ressuscite quelques configurations précapitalistes, comme la plèbe et la multitude[688]. Foucault est au courant du danger d'un « fond permanent de l'histoire », mais il essaie quand même de caractériser la plèbe comme ce qui s'en échappe[689] : « Malgré son inconsistance sociologique, la plèbe servait ainsi de fondement ontologique à l'irréductible entêtement des résistances toujours renaissantes »[690].

Nous ne nous occuperons pas pour le moment du concept de « multitude », ni de celui de « politique des masses ». Pour l'instant, en suivant notre « ligne » quasi chronologique, il est question de quelques pages consacrées à Nietzsche et à la pensée de l'événement, où nombre de théories contemporaines prennent souffle – dont notamment celles de Deleuze. Après cela, viendra le moment de la dialectique, hégélienne et marxiste.

---

685 FOUCAULT, *Dits et écrits II*, op. cit., p.269, 1397 et 605.
686 BENSAÏD, *Éloge de la politique profane*, op. cit., p.168.
687 FOUCAULT, *Dits et écrits II*, op. cit., p.306.
688 BENSAÏD, *Éloge de la politique profane*, op. cit., p.169.
689 *Dits et écrits II*, op. cit., p.421.
690 BENSAÏD, *Éloge de la politique profane*, op. cit., p.169.

POUR UNE INTEMPESTIVITÉ DANS LE TEMPS : NIETZSCHE ET L'HISTOIRE

Qu'il ait été le dernier des modernes ou le premier des contemporains (distinction qui, quoique pertinente, exclut Marx d'entrée de jeu), Nietzsche a tout de même consacré maints de ses efforts à s'exprimer contre l'histoire – ou contre ce qu'il entendait comme tel. Une approche thématique regroupe deux textes dans son œuvre : la deuxième des « intempestives » ou « inactuelles », portant sur l'événement ; et le *Zarathoustra*, proposant une systématicité des aphorismes dans le concept de l' « éternel retour »[691]. Tel

[691] La *Généalogie de la morale*, l'un de ses textes majeurs, ne sera pas analysé dans notre exposé. Les traités successifs y ont en effet pour ambition l'explication de la morale, voire de la métaphysique occidentale, à partir de la scission entre le sensible et l'intelligible. D'où, selon Nietzsche, le caractère irréductiblement platonicien et judéo-chrétien du nihilisme universel. D'après Foucault, la *Généalogie* renverse les *Intempestives*, dans la mesure où, pour les parodier, l'important serait de dissoudre le sujet ; la critique ne serait plus alors celle du détachement des ressources réelles de la vie, dont le présent serait seul porteur (*Dits et écrits II*, op. cit., p.156). Dans l'hommage de Foucault à Hyppolite, en 1971, il est surtout question d'adopter une méthodologie historique qui se passe de l' « origine », au profit des hasards, y compris, maintenant, ceux issus de la lutte, ce qui était déjà l'objet de ses travaux (Ibidem, p.148). Nous sommes d'accord avec l'argument suivant lequel l'histoire d'une chose est l'histoire de sa domination, des appropriations qu'elle a subies (NIETZSCHE, Friedrich, *La Généalogie de la morale*, traduction Patrick Wotling, Paris, Livres de Poche, 2008, p.152-3). Pourtant, nous ne faisons aucunement le pas de considérer que tout devient expression de la volonté de puissance. On trouve par ailleurs chez Deleuze une critique du ressentiment et de sa domination sur des valeurs dites aristocratiques ; l'importance de Nietzsche aurait été celle de munir la pensée de l'extériorité des forces, ce qui rendrait impossible l'intériorisation des souffrances figées. Le sens de l'historicité de ce dernier, pourtant, s'oriente par le biais de la production du nihilisme : la « longue histoire » du nihilisme arriverait à sa fin dès que le négatif se retourne envers et contre les forces réactives Pour Deleuze, finalement, la dialectique est l' « idéologie du ressentiment » (DELEUZE, Gilles *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF/ Quadriges (1962), 1999, p.226 et 183). La dialectique du maître et de l'esclave, telle que développée dans la *Phénoménologie de l'esprit*, est entendue comme la soumission du désir du second à celui du premier. Ceci dit, toute revendication de reconnaissance serait forcement moulée et transcrite dans les termes/le langage du maître. Emmanuel Renault tranche bien la question lorsqu'il affirme que c'est le « cadre normatif » qui est soumis au changement (« Reconnaissance, lutte, domination : le modèle hégélien » in *Politique et Sociétés*, numéro spécial : *La lutte pour la reconnaissance et la théorie critique*, dossier dirigé par M. Seymour, Martin Blanchard, Québec, Société québécoise de science politique, volume 28, numéro 3, 2009, p. 23-43). Par ailleurs, le problème est que ce que Nietzsche oppose au ressentiment et à la mauvaise conscience ne saurait s'approcher du geste dionysiaque donnant du sens à l'existence. Le philosophe Leandro Konder a proposé des définitions surprenantes, dans un tout autre exercice philologique. Par exemple, le verbe « délirer », et par voie de conséquence le délire, auraient été créés lorsque des travailleurs ne voulaient pas suivre les ordres de leurs maîtres : cela les a rendu comparables à une charrue qui sort des enrayures ou des sillons, qui s'écarte des tranchées ouvertes dans la terre. Bref, le sens étymologique est de « sortir du sillon » (KONDER, *A questão da ideologia*, op. cit.,

sera l'ordre de notre exposé. Le lecteur s'apercevra bientôt que notre lecture sera entrelacée de commentaires contemporains.

Le sous-titre de l'ouvrage apporte d'emblée un éclaircissement : « De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie ». C'est-à-dire qu'il y aura une sélection à faire. Cela vaut également pour la préface, tout simplement décisive, dans le sens où toutes les grandes lignes des arguments à développer sont déjà là : après avoir dit que les connaissances historiques ne sont qu'un « luxe coûteux et superflu », Nietzsche ajoute : nous manquons du « strict nécessaire », ce dont le « superflu » est l' « ennemi ». Il s'ensuit un passage utilisé par Walter Benjamin comme épigraphe de la douzième de ses « Thèses sur le concept d'histoire » :

> « Certes, nous avons besoin de l'histoire, mais nous en avons besoin autrement que le flâneur raffiné des jardins du savoir, même si celui-ci regarde de haut nos misères et nos manques prosaïques et sans grâce ». Bref, poursuit-il, « nous ne voulons servir l'histoire que dans la mesure où elle sert la vie »[692].

Il a fallu qu'un marxiste comme Michael Löwy lise Nietzsche pour que son œuvre soit critiquée. D'après lui, Benjamin n'en retient que la « partie critique », ce qui mène à l'action. Löwy avance que, quoiqu'implicitement, Benjamin répond à Nietzsche et à sa théorie du « ressentiment ». La « haine » et la « vengeance » ne font point une « rancune impuissante », mais engendrent les émotions des opprimés qui existent dès les révoltes les plus anciennes en tant que source de la *praxis* révolutionnaire[693]. Avant même la *Généalogie de la morale*, on peut voir là une dose d'individualisme nietzschéen. L'histoire écrite « du point de vue des masses » ne délivre que

---

p.152-3). Le jeune Marx, en commentant les divergences entre les écoles de droit, école historique et école rationnelle, en retient, si l'on ose dire, la « bonne mesure » : à savoir, la « prise en compte du donné et l'exigence de la transformation ». Car si l'histoire refuse l'abstraction, le rationalisme désacralise le fait : « Il exprime l'irrationnel factuel de l'histoire : il prend donc en compte la matière historique » (ASSOUN, Paul-Laurent, *Marx et la répétition historique*, Paris, PUF, 1978, p.119). Ainsi, passons à cette (plutôt longue) citation de Marx, juste pour dissiper les accusations d'historicisme, où la vérité coïncide avec l'ancienneté : « Une école de pensée qui justifie l'infamie d'aujourd'hui par l'infamie d'hier, une école qui qualifie de rébellion le moindre cri du serf contre le knout, dès l'instant que ce knout est chargé d'années, héréditaire et historique, une école à laquelle l'histoire, comme le Dieu d'Israël à son serviteur Moïse, ne montre que son *a posteriori*, l'École historique du droit, aurait donc été capable d'inventer l'histoire allemande, si elle n'en était elle-même l'invention » (MARX, « Introduction » à « Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel », op. cit., p.92).

[692] NIETZSCHE, *Considérations inactuelles II*, op. cit., p.91.

[693] LÖWY, *Avertissement d'incendie*, op. cit., p.92-5.

des lois – notamment celles de la « statistique ». Ces lois issues « des besoins de ces masses » et entendues comme le « facteur historique primordial » sont, aux yeux de Nietzsche, incapables de créer. C'est pourquoi les masses ne l'intéressent qu'en tant que contremesure des hommes de génie. Il fallait ajouter toute une discussion autour des « lois du marché », ou du moins sur ce que le marché apporte « gratuitement » à la vie. La « promesse » de la distinction d'individus au sein de la foule est l'un des moteurs de l'attrait du capital. Selon cette conception, les « ouvriers », ceux « qui charrient les matériaux de l'histoire », ne la feraient pas ; ils sont les « compagnons nécessaires au service du maître d'œuvre », celui-ci étant l' « homme d'expérience », être « supérieur » qui effectivement « écrit l'histoire ». S'il est vrai que l'auteur sait fort bien qu'une « race d'eunuques » (référence, dans ce cas, aux érudits) pâtit de la « culture générale », d'autre part le legs de Nietzsche reste à nuancer : la flèche qu'il a lancée contre, entre autres, le progrès, attend d'autres itinéraires possibles.

Le texte poursuit en désignant le « mal » à combattre, à savoir la « culture historique ». Non que l'on n'en ait pas besoin, écrit Nietzsche, mais une « vertu hypertrophiée » est aussi nuisible qu'un « vice hypertrophié ». La position de la « philologie classique », son domaine d'origine, devrait délivrer une « influence inactuelle ». Ce qui revient à dire, dans un passage célèbre : faire « agir contre le temps, donc sur le temps, et, espérons-le, au bénéfice d'un temps à venir »[694]. Le lien historique est assuré, peut-être malgré la suite du texte. Car nous verrons que l'histoire est réduite au « passé », et que le « bon » passé à retenir, en l'occurrence l'Antiquité Grecque, est l'œuvre des forces vitales. On peut toujours poser la centralité du temps présent : agir contre le présent, donc sur le présent et au nom d'un autre présent – dans toutes ses dimensions.

Une telle appropriation postule que le neuf n'est pas pur, qu'il se détache de son autre, et, de là, que le terme de « présent » ne signifie que quelque chose d'effectif. Le problème est que, si l'on s'approche de la lettre même du texte, la non-présence correspond au « non-historique », et nous sommes dès lors proches des volontarismes ou des idéalismes de toutes sortes. Daniel Bensaïd est solidaire d'une lecture du passage cité ci-dessus selon laquelle la « dispute de rythmes » entre le passé, le présent et l'avenir est départagée justement par une « volonté d'agir ». Par voie de conséquence, pense Bensaïd, ce que Nietzsche propose dans son modèle « critique » (et non dans les autres, comme nous l'avons relevé plus haut) n'est ni l'actualisation absolue du passé prônée par Hegel, ni celle de l'avenir, mise en avant par les jeunes hégéliens. Le présent est le « lieu » où ce qui arrive n'est (encore) ni

[694] NIETZSCHE, *Considérations inactuelles II*, op. cit., p.157, 134-5, 123-4 et 94.

passé ni futur[695]. Pierre Osmo est de l'avis selon lequel il existe en Nietzsche un « amour de la contradiction », étant donné qu'il s'agit de libérer le devenir de la métaphysique (dans son « innocence ») et donc d'accepter le réel. C'est pourquoi l' « amour de l'éternité » joue le rôle de l' « histoire »[696]. En termes nietzschéens, la tragédie est d'être dans le temps. Dans *Le gai savoir*[697] le passé est nécessaire, bien que de façon ambiguë, d'où le litre de l'aphorisme, « *Historia abscondita* », puisque lui, le passé, est tâché car « rétroactif », ce contre quoi il convient de s'élever :

> « on ne peut absolument pas faire abstraction de tout ce que l'histoire va encore devenir. Peut-être le passé est encore pour l'essentiel inconnu ! On a encore besoin de tant de forces rétroactives ! »[698].

La catégorie de l' « oubli », ainsi que celle de la non-séparation entre intériorité et extériorité, sont les fils conducteurs du plaidoyer de la vie contre un sens historique issu du rationalisme et de la scientificité et fragilisant. Nous verrons que la « vie » se trouve ailleurs que dans la forme subjective, ce qui place Foucault et Deleuze dans la lignée directe de Nietzsche.

Le « troupeau qui paît » ne connaît que le plaisir et le déplaisir « au piquet de l'instant », sans donc connaître « ni mélancolie ni dégoût ». L'horizon en constant déplacement de l'intellectuel en train de dépérir lui dérobe l' « immédiateté élémentaire du vouloir et du désir »[699]. L'homme

---

[695] BENSAÏD, *Marx o intempestivo*, op. cit., p.128. Bensaïd s'est certainement inspiré de ces lignes de Karl Löwith : « Tandis que Hegel actualisait ce qui avait été et était arrivé jusqu'alors, les jeunes hégéliens, en critiquant l'état de fait, ont actualisé en direction contraire la tâche future » (*De Hegel à Nietzsche*, traduction Rémi Laureillard, Paris, Gallimard/ Tel, (1969) 2003, p.165). Une fois de plus, la lecture de Balibar (portant ici sur les Jeunes-hégéliens) fait écho à celle de Bensaïd : « Au fond, ce que veut dire Marx, c'est ceci : l'action doit être 'agie' au présent, et non commentée ou annoncée » (*La philosophie de Marx*, op. cit., p.23).

[696] OSMO, Pierre, « Les anti-hégéliens », in *Lectures de Hegel*, dirigé par Olivier Tinland, Paris, Le Livre de Poche, 2005, p.487-8.

[697] Il faut prendre en compte que l'usage qu'en font Koselleck et Bensaïd opère le passage du plan individuel, à savoir celui de Nietzsche, au plan historique. On lit ceci dans le paragraphe 34 du *Gai savoir* : « Chaque grand homme exerce une force à retardement : toute histoire à cause de lui est reconsidérée et des milliers de secrets du passé se glissent hors de leurs cachettes et s'exposent – à son soleil » (*Le gai savoir – et Fragments posthumes été 1881-1882* in *Œuvres philosophiques complètes tome V*, sous la responsabilité de Gilles Deleuze et Maurice de Gandillac, textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduction Pierre Klossowski, édition revue, corrigée et augmentée par Marc B. de Launay, Paris, Gallimard (1956), 1982, p.79-80).

[698] Ibidem.

[699] NIETZSCHE, *Considérations inactuelles II*, op. cit., p.95.

aspire à ce bonheur de l'immédiat, et Nietzsche imagine un dialogue entre celui-ci et la bête. Le premier lui demanderait la raison de son silence, ce à quoi l'animal pourrait répondre : « Cela vient de ce que j'oublie immédiatement ce que je voulais dire », mais il reste, bien évidemment, muet. Mais l'homme, pour sa part, reste « prisonnier du passé » et est toujours suivi dans ses parcours par sa « chaîne » ; l'instant ne lui apparaît que comme un « fantôme ». Ce constat permet à l'auteur de postuler cette évidence, douteuse en ces temps de virus mondiaux[700], à savoir que « l'animal, en effet, vit de manière non historique » : il se trouve dans un présent qui se divise et reste néanmoins singulier, d'où sa « sincérité ». L'important ici est la « conscience », et l'animal est vu comme le « cynique accompli ». Une préfiguration de l'éternel retour s'annonce, vu que « le plus infime bonheur » est « incomparablement supérieur au plus grand », dans un mouvement où le premier n'est qu' « épisodique » : il envahit le déplaisir et la « privation ». Par conséquent, le bonheur ne vient que de l'oubli. Celui-ci est mis en opposition directe avec l'histoire : « faculté de sentir les choses », il ne peut qu'être non-historique. Le sentiment auquel il fait appel est la faculté de s'en tenir au seul point de l'instant, parce que le passé surgit comme « fossoyeur du présent ».

Ceux qui sont aux prises avec un tel fardeau, voyant un « devenir » n'importe où, ne pourraient même plus lever le doigt. Cela amène donc Nietzsche à postuler une pensée éloignée de la *praxis* : « Toute action exige l'oubli, de même que toute vie organique exige non seulement la lumière, mais aussi l'obscurité ». En suivant cette image, Nietzsche compare l'histoire en excès à la privation de sommeil. Ici, la « rumination » d'un même aliment apparaît dans une dimension négative. Par ailleurs, tout va de pair : ce raisonnement, qui comprend le passé comme défaut d'autonomie en même temps que prédominance du modèle métaphysique, serait valable pour l'être vivant, l'individu, un peuple et une civilisation.

La limite supportable du passé est à chercher du côté de la « force plastique », la seule capable de « développer de manière originale et indépendante » les conflits de la vie. La critique de l'objectivité statistique, marchande, indifférente et scientifique revient sur ceci que la seule critique valable pour Nietzsche est la « puissance artistique » : l'artiste contre l' « esthète passif ». S'il n'y a pas de construction dans la poursuite de la

[700] Sur ce point, voir l'étonnant article « Le capitalisme et la grippe porcine », de Mike Davis. L'auteur s'appuie sur la modification du marché mondial de la viande ; de nouvelles formes de bétail notamment aux États-Unis ont « brisé », pour ainsi dire, le monopole de l'habitat naturel chinois de telle grippe, où la concentration des animaux alliée au climat chaud et humide facilitait sa propagation. Cela dit, des chercheurs savaient dès 1998 que de grandes mutations virales étaient en train d'avoir lieu – mais la priorité budgétaire était l'armée. Cet article est disponible sur Internet au lien suivant : http://contretemps.eu/interventions/mike-davis-capitalisme-grippe-porcine.

destruction, la vie est affaiblie, « réduite à néant ». Par ailleurs, « si l'homme crée seulement quand il aime », dès lors que ce sentiment a cessé, il devient desséché. L'art s'y oppose, et Nietzsche propose alors la transformation de l'histoire en art, de sorte que celle-là puisse « éventuellement préserver ou même éveiller des instincts » : il faut y ajouter un « instinct de construction »[701].

Nietzsche arrive à élaborer une « loi générale » concernant sa vision, où « chaque être vivant ne peut être sain, fort, fécond qu'à l'intérieur d'un horizon déterminé ». Le terme « détermination » mérite que l'on s'y attarde un peu. Ce morceau atteste une combinaison (sa détermination) de « l'élément historique » et de « l'élément non-historique », les deux étant « également nécessaires » à la santé. Voilà le remède.

La « non-historicité » est l' « atmosphère protectrice » qui maintient la vie. Tout effort de la pensée ne fait que limiter cette zone-là. Mais rien ne peut empêcher qu'un « éclair lumineux » surgisse de la « nuée enveloppante », la « brume du non-historique », que la non-présence se fasse immédiatement présente. Le destin de l'homme nietzschéen se joue à part entière dans cette zone. Pour cette raison, la puissance est appelée à « utiliser le passé au bénéfice de la vie », pour reconstruire l'histoire avec les « événements anciens ». Ainsi et seulement ainsi, écrit Nietzsche, l'homme pourrait « commencer à être ».

Le bouleversement physique amorcé par une idée ou une passion est un exemple du non-historique. De ce qui se passe, on peut dire qu'il s'agit de l'injustice envers le passé et d'une justice au nom de la création. S' « élever au point de vue supra-historique » donne la réponse au chaos de l'existence – et cela n'importe où dans la ligne chronologique du temps. Une telle ambiance produit « tout grand événement historique », écrit Nietzsche[702], à condition que ces « grands événements » soient passés sous silence, définitivement éloignés de « nos heures les plus bruyantes ». Ceci nous renvoie à l'entretien de Zarathoustra avec le « chien de feu », figure de la

---

[701] NIETZSCHE, *Considérations inactuelles II*, op. cit., p.95-8, 134, 108 et 136. Ce postulat va à la rencontre, une fois de plus, de la vision de Benjamin. Dans le petit texte « Le caractère destructeur », la figure du destructeur capte les « signes » de la nature. Il est porteur de la « conscience de l'homme historique » et de la sagesse apollinienne (le « monde simplifié »), vu que son trait fondamental est « une méfiance insurmontable à l'égard du cours des choses » (même si l'on doit normalement l'ivresse à Dionysos). Il en découle qu'il voit des « chemins » partout. L'acte de détruire ne s'explique pas par l'amour des ruines, « mais par l'amour du chemin qui les traverse ». Une telle pensée du possible rend les choses « maniables », en écrasant la distance auratique qui encercle l'homme (BENJAMIN, Walter, « Le caractère destructeur », in *Œuvres II*, op. cit., p.330-2). Ce texte d'allure nettement nietzschéenne (pourvu qu'il n'y ait pas de projet à proprement parler), combiné à l'œuvre de Benjamin, donne à voir que la suspension (destruction) de l'histoire n'est pas sa fin, mais plutôt une « rupture » - c'est la force de la négation.

[702] NIETZSCHE, *Considérations inactuelles II*, op. cit., p.98-100.

« lie ». En définitive, les « inventeurs de valeurs » ne font pas de « vacarmes », discourt Zarathoustra[703]. L'auteur s'occupera alors du « processus spirituel »[704], et rien que de cela. Des passages comme ceux-ci nous rappellent Lukács, pour en effet lui donner raison : le « principe d'apologétique indirecte du capitalisme » est bien là[705]. L'étude d'Henri Lefebvre donne à voir que la volonté de puissance serait une forme de violence qui, isolée, pure, se sentirait à l'aise pour créer. En haïssant un monde dominé par l'économie, Nietzsche a haï l'économie. Tandis que les marxistes voulaient libérer la culture par la voie d'une action sociale collective, portant aussi sur l'économie, Nietzsche voulait une libération spirituelle annulant spirituellement l'économie – tout en la laissant en charge des esclaves[706].

Ces termes – la « nuée enveloppante » de la « brume du non-historique » - seront repris par Deleuze et Guattari, dans leur « géo-philosophie ». Selon eux, l'événement est l'intensité, il n'a pas de coordonnées spatio-temporelles : « Le concept dit l'événement, non l'essence ou la chose ». Le concept, lui, est « réel sans être actuel, idéal sans être abstrait … », car non-historique et sans référence autre que soi-même[707]. D'emblée, il n'est pas difficile d'y observer un air nietzschéen. Car Nietzsche apparaît comme le « fondateur » de la géo-philosophie, c'est-à-dire de la pensée de la reterritorialisation de la philosophie. C'est pourquoi l'enjeu majeur de pensée étant celui de (re)découvrir la « croyance au monde », l'appartenance au sol nietzschéen s'avère vraie. D'autant plus que la tâche est de se redonner la transcendance, de trouver la transcendance dans l'immanence.

---

[703] NIETZSCHE, Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, traduction Geneviève Bianquis, Paris, Flammarion (1969), 1996, p.176-80.

[704] NIETZSCHE, *Considérations inactuelles II*, op. cit., p.115.

[705] « Nietzsche », in *La destruction de la raison*, traduction Aymeric Monville, Paris, Éditions Delga, 2006, p.68. L'horizon du nazisme n'est pas non plus éloigné : les « bêtes de proie déchaînées » « savourent la libération à l'égard de toute contrainte sociale, ils se dédommagent dans cette étendue sauvage de la tension résultant d'une longue réclusion et mise en cage dans la paix de la communauté, ils reviennent à l'innocence de conscience qui est celle de la bête de proie, en monstres transportés d'allégresse, laissant peut-être derrière eux une abominable succession de meurtres, de destructions par le feu, de profanations, de tortures, exubérants et l'âme égale comme si cela n'avait été qu'une blague d'étudiants, convaincus d'avoir redonné aux poètes, pour longtemps, matière à chanter et à célébrer. Il n'y a pas à s'y tromper, au fond de toutes ces races nobles se trouve la splendide bête blonde qui rôde, altérée de butin et de victoire » (NIETZSCHE, *La Généalogie de la morale*, op. cit., p.88-90).

[706] LEFEBVRE, Henri, *Nietzsche*, traduction De Gaos, Cidade do México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p.151-2.

[707] Dans l'introduction, les auteurs font tout de même un petit éloge des « postkantiens », dont Hegel, une fois qu'ils se sont occupés de l' « autoposition » du concept (DELEUZE et GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, op. cit., p.26-7, 16-7).

Les auteurs proposent de remplacer l'ancien pivot philosophique sujet/objet par la « terre ». Autrement dit, l'important, selon eux, est le rapport avec le « territoire », le « sol de la pensée » tel que l'entendait Husserl. Car « elle [la terre] ne se meut pas ni n'est en repos ». D'où sa puissance à déterritorialiser et territorialiser – le mouvement (de déterritorialisation) a partie liée aux territoires, sans pour autant faire appel aux « lignages ». La déterritorialisation est « relative » lorsqu'elle concerne des rapports historiques, géologiques et astronomiques et se penche sur un « champ donné » ; elle est « absolue », quand « la terre passe dans le pur plan d'immanence d'une pensée – Être, d'une pensée – Nature aux mouvements diagrammatiques infinis ». La naissance de la philosophie date de la « rencontre » entre le « milieu » grec et le « plan d'immanence », une conjonction entre le relatif et l'absolu de la déterritorialisation. Bref, la rencontre entre l'ami et la pensée. C'est le principe de la (d'une) raison contingente : « il n'y a de bonne raison que contingente, il n'y a d'histoire universelle que de la contingence ». Cela dit, l'accouchement de la philosophie est du à un « moment de grâce », en opposition à la « nature » ou à la « nécessité ».

La géographie, disent-ils, « arrache l'histoire au culte de la nécessité pour faire valoir l'irréductibilité de la contingence » ; il n'est pas question d'une « origine », mais d'un « milieu » propice à une telle sorte de création, comme le prônait Nietzsche. Au-delà des structures, le Grecs se lancent à la mer Méditerranée : à les en croire, l'histoire est arrachée de soi-même au profit du « devenir » :

> « Le 'devenir' n'est pas de l'histoire ; aujourd'hui encore l'histoire désigne seulement l'ensemble des conditions si récentes qu'elles soient, dont on se détourne pour devenir, c'est-à-dire pour créer quelque chose de nouveau ».

Et même l'exemple des Grecs n'est pas donné une fois pour toutes. Car la philosophie ne serait pas (complètement) sa propre histoire ; ses concepts y retombent sans s'y laisser réduire. La poursuite de l'argumentation pose que sans l'histoire le devenir reste « indéterminé », d'où la différence entre les « types » (sociaux et psychologiques) et les « personnages conceptuels », issus du devenir. Le rapport entre l'histoire et l'événement est donc, comme toujours, faible : « L'événement lui-même a besoin du devenir comme d'un élément non-histoire », ce que Nietzsche appelait « atmosphère ». Il existe quand même une « totalisation » de cette temporalité, dans la mesure où la philosophie se reterritorialise dans trois modes : le passé Grec, le présent dans la démocratie, et l'avenir du nouveau peuple et de la nouvelle terre.

Les auteurs passent alors à une critique de l'utopie, trop chargée d'histoire et y faisant toujours référence comme à un « idéal » de motivation. En outre, le devenir naît de l'histoire, y retombe et pourtant est autre chose qu'elle. Dépourvu de commencement et de fin, il n'est que le « milieu » - géographique avant d'être historique. D'un point de vue pratique, il s'exprime dans le « résister ». L'histoire « saisit » l'événement, mais à peine son « effectuation dans des états de choses », tout le reste lui échappe. C'est le sceau de séparation entre l' « expérimentation » et ce qui la rend possible, bref entre la philosophie et l'histoire[708].

Avant de tirer les conséquences théorico-politiques d'une telle posture « événementielle », l'économie du texte nous indique qu'il faut revenir à la deuxième « intempestive », afin d'en dégager quelques éléments de l'ambiance intellectuelle non-historique. On verra que la centralité du débat autour du sujet exprimée dans la figure du sujet décentré n'échappe pas au sujet – bien qu'il en sorte justement décentré. Avant tout, et de surcroît, il est question d'exposer succinctement les trois formes d'histoire recensées par Nietzsche.

À partir du deuxième paragraphe des intempestives, Nietzsche établit trois formes de l'histoire, qui reste pourtant, somme toute, nécessaire à la vie : « Celle-ci intéresse l'être vivant sous trois rapports : dans la mesure où il agit et poursuit un but, dans la mesure où il conserve et vénère ce qui a été, dans la mesure où il souffre et a besoin de délivrance ». Autrement dit, on a affaire à l' « histoire monumentale », à l' « histoire traditionaliste » et à l' « histoire critique ».

Concentrons-nous tout d'abord sur l' « histoire monumentale ». Elle concerne l'homme actif et l'homme d'action, auquel les combats donnent le « besoin de modèles, de maîtres, de consolateurs » disparus dans le présent. Schiller et Goethe étaient d'accord pour constater que le poète ne trouvait pas dans le présent le matériau suffisant à son inspiration[709]. Nietzsche fait appel à l'exemple de Polybe, pour qui l' « étude de l'histoire politique constitue la meilleure préparation au gouvernement de l'État » et indique la meilleure façon de se tenir à la « fortune ».

Ce « sens de l'histoire » trouve dans l'histoire monumentale des modèles – des exemples d'inspiration du coup, à « surpasser » explicite Nietzsche. Une fois de plus, l' « oisif » avide de distractions est à écarter, « ces flâneurs débiles », « agités » plutôt qu' « actifs ». L' « homme d'action », pour ne pas succomber à l'oisiveté, « interrompt un instant sa course et reprend haleine dans la contemplation du passé ». Le bonheur acquis ne lui fournit pas de récompense, car il n'attend que la « gloire ». Cela étant, « il fuit la résignation et utilise l'histoire comme un remède contre celle-ci ». Son but

[708] Ibidem, p.98, 82, 85, 90, 92, 103 et 106.
[709] Baudelaire n'a pas été consulté.

est d' « illustrer » l' « idée » d' « humanité », par un exemple de plus. C'est la spécificité même de cette exigence qui lui impose les négations du présent. Le désir de « vivre à tout prix » l'empêche de cheminer sur la voie monumentale. Il est mort avec l'ironie de ceux qui ont acquis l' « immortalité » au milieu de l'indifférence. Bref, cette histoire est celle d'une « protestation contre la fuite des générations et contre la précarité de toute chose ».

Nietzsche met en lumière une « utilité » issue de cette perspective historique :

> « Elle lui permet de voir que telle grandeur a jadis été possible, et sera donc sans doute possible à nouveau ; il marche dès lors d'un pas plus assuré, car il a écarté le doute qui l'assaillait aux heures de faiblesse et lui suggérait qu'il poursuivait peut-être l'impossible »[710].

Cependant, la complète coïncidence entre deux événements étant impossible, on fait « entrer de force l'individualité du passé dans une forme générale, en arrondissant ses angles et ses lignes au bénéfice de l'homologie ». Ainsi, poursuit l'auteur,

> « à proprement parler, une chose qui a été une fois possible ne pourrait l'être à nouveau que s'il était vrai, comme le voulaient les pythagoriciens, que la réapparition d'une même conjonction des corps célestes entraînât la répétition, au moindre détail près, des mêmes événements sur la terre ».

Il est important de noter que, même si l'on explore les voies d'une théorie mimétique, il faut convenir que les médiations disponibles pour la pensée ont tellement changé au cours des temps que la caractérisation de la nature ne peut se faire aussi immédiatement que dans l'astrologie – où le moment éphémère de la naissance est juxtaposé à la position des astres. De la magie, on serait passé à des formes médiatisées de contact avec le suprasensible telles que le langage, dit Benjamin. Cela revient à dire que la faculté mimétique persiste, comme en témoignent les imitations faites par les enfants, et elle serait même le principe de toute expérience ; elle s'est néanmoins complexifiée. Le contenu idéal permettant le contact avec la vie matérielle a besoin d'une impulsion[711].

---

[710] NIETZSCHE, *Considérations inactuelles II*, op. cit., p.103-5.

[711] BENJAMIN, Walter, "A Doutrina das Semelhanças" In *Magia e técnica, arte e política – Obras escolhidas 1*, traduction Sérgio Paulo Rouanet, São Paulo, Brasiliense, 1985, p.108-13.

Pour cela, il faut que les astronomes redeviennent des astrologues, reprend Nietzsche, en se fondant sur un modèle physique : « C'est seulement si la terre recommençait toujours la même pièce après la fin du cinquième acte », où un « *deus ex machina* » contrôlerait l' « enchevêtrement de motifs » à des « intervalles réguliers » et où l'histoire monumentale saisirait chaque fait singulier. Autrement dit, la « fidélité iconique absolue » est insoutenable. Étant donné une telle impossibilité physique, il reste à cette « fidélité absolue » la possibilité de comparer, de rapprocher et d'identifier aussi bien les « mobiles » que les « circonstances » - pour en extraire une « image monumentale ». En tout cas, la pensée de Nietzsche (ou son « hypothèse ») a le mérite de dire que l'histoire ne saurait être une « science pure », à l'instar des « mathématiques ». Cet « exemple digne d'imitation » ne serait rien d'autre qu'une « collection des 'effets en soi', des événements qui feront toujours de l'effet ». Le fait de s'en tenir aux effets n'équivaut pas à la compréhension du « véritable nœud historique de causes et d'effets ». Ceux-ci et leur bonne appréciation nous prouveraient que « jamais la même combinaison ne pourra à nouveau sortir de la loterie du futur et du hasard ».

L'aporie n'est fatale que si l'on n'y recherche que l'adéquation. Comparer signifie établir des médiations ou, pour paraphraser Benjamin, chercher des « correspondances ». L'important n'est pas de trouver un exemple à quoi que ce soit, mais de construire un autre présent, en assumant la contingence. Cela revient à dire que le primat productif fait que le hasard se conjugue nécessairement avec ce qui est établi. La « possibilité » qui en ressort alors reste abstraite, car son effectuation ne dépendant que d'elle-même, autoréférence et effet en-soi obligent, on ne peut qu'attendre sous le bruit et la fureur des vagues du monde. Il faut dire que, quoique l'on ne saurait vraiment critiquer la défense de la contingence, il y a contingence et contingence. On se trouve en présence de l'histoire lorsque la contingence laisse des marques, en contribuant à la formation du corpus présent, et, par cette entremise, d'autres formes verront le jour ; des rythmes inégaux sont présents dans le même espace. Sans cela, la contingence n'est que l'autre nom de la nécessité.

Les « coups de marteau de la nécessité », expression nietzschéenne que l'on trouve dans ce texte, sont le résultat du geste de la vie nue contre la « nécessité rationnelle » de l'événement entendu comme une « victoire de la logique » ; ou encore, lorsque Nietzsche fait appel à Grillparzer, qui défendait la position selon laquelle « l'existence d'une nécessité d'ensemble, englobant la totalité du réel » est impossible. Il convient de nuancer la notion d' « ensemble », fût-elle entendue comme englobant l'infini. La critique de la « combinaison de mythologie et de vertu » considérée comme la cause de cette situation, du reste morale, est certes digne de crédit : la « *natura*

naturans » n'épuise pas ses « virtualités »[712]. Mais le corrélat de l'acte de supposer « tout et tout de suite » s'est maintes fois résumé à la récupération capitalistique des discours indignés et bien logés dans l' « intimisme à l'ombre du pouvoir » - expression de Thomas Mann reprise par Lukács[713]. Sans médiations – politiques, objectives, logiques, relationnelles au sens large – le nécessaire désir d'impossible devient inoffensif, pâle ombre d'un avenir enfin affranchi des lourdeurs.

L'extrême ambigüité du philosophe s'avère d'autant plus remarquable que l'hypothèse du simple retour à l'état de nature est repoussé : « En croyant nous réfugier dans le naturel, nous n'avons choisi que le laisser-aller, la commodité et le moindre effort sur nous-mêmes ». Une fois de plus, nous notons que l'opposition qui sert à Nietzsche de point de départ est la scission platonicienne entre l'intérieur et l'extérieur, objet de la dispute du marteau cité ci-dessus. Il y est question du « retour aux Grecs ». L' « homme moderne » tel que Nietzsche le comprend à son « estomac chargé », d'où l'appel aux Grecs et cette explication, disons, « vitaliste » ou « subjectivante » : « la remarquable opposition – inconnue des peuples anciens – entre une intériorité à laquelle ne correspond aucune extériorité et une extériorité à laquelle ne correspond aucune intériorité ». Le savoir n'est plus une force « orientée vers le dehors » ; bref, c'est le « contenu » dépourvu de la « forme ».

Curieusement, apparaît l'idée de « détermination » : « On se tient à l'idée de la culture, au sentiment de la culture, on ne s'engage pas dans une culture déterminée », comme jadis en Grèce ; ce qui en ressort n'est qu'une « grosse caricature ». On est en mesure de postuler l' « éternel étant » contre la « réalité historique ». Tout l'enjeu de l'éducation de la jeunesse et de la dénonciation étant de « faire naître un besoin », la conception grecque se pourra faire jour, là où la vie et la pensée peuvent être d'accord – coïncidence « du paraître et du vouloir ». Nous applaudissons à la vision qui lutte contre une civilisation dont la culture n'est que la « décoration de la vie » ; par ailleurs, contradiction oblige, écrit Nietzsche, « toute parure (…) cache l'objet paré ». Ainsi, l' « unité supérieure » d'une culture ne pourra être le résultat que de l' « anéantissement » de cette « fausse culture ».

Passons maintenant à l' « histoire traditionnaliste » : ce qui la caractérise le mieux est le geste de « piété », présent dans « le goût de la conservation ». Le but de l'historien correspondant est de « conserver » pour les nouvelles générations « les conditions dans lesquelles il est lui-même né ». L'âme s'adosse aux objets et y fait son « nid » : « L'histoire de sa ville devient sa propre histoire », et tous ses recoins et fêtes sont sa force à soi-même. Voilà

---

[712] NIETZSCHE, *Considérations inactuelles II*, op. cit., p.106-7, 103, 121, 131-2 et 148-9.
[713] COUTINHO, Carlos Nelson, *Cultura e sociedade no Brasil*, Belo Horizonte, Nossa Terra, 1990, p.71-2.

un argument identitaire de poids : « Avec ce 'nous', il [cet historien] s'élève au-dessus de cette chose éphémère à l'esprit de sa maison, de sa race, de sa ville ». On doit à cette même « sensibilité », selon Nietzsche, le réveil italien lors de la « Renaissance ». Par ailleurs, il s'agit certes d'une « inintelligence », mais d'un type qui attache les individus à leur terre, donc au profit de la communauté et, dès lors, contre les « migrations aventureuses ». Nietzsche prend aussitôt le contrepied de cet éloge de la Renaissance, dès qu'il décrit une telle sensibilité aux allures de limitation. Un objet ne peut pas vraiment être mesuré : « Elle [cette histoire] ne dispose alors, pour juger le passé, d'aucune échelle de valeurs et de propositions qui tienne réellement compte des rapports des choses entre elles ». Le champ de vision restreint devient un « voile » - ce qui « est en train de naître » est dès lors « rejeté ». La piété devient le « pédantisme routinier » servant l' « égoïsme ». Le manque d' « instinct divinatoire » constitue, pour l'histoire traditionnaliste, un désavantage par rapport à l'histoire monumentale.

Après cet état des lieux, nous aurions décidément besoin d'un troisième type d'histoire : l' « histoire critique ». C'est à elle de régler le rapport au passé : l'éternellement nouveau risque de devenir mythique (histoire monumentale), alors que le sentiment d'enracinement dans le présent manque de se figer dans l'arriération (histoire traditionaliste). D'où le primat du présent – même s'il est le résultat d'une interaction, dans la mesure où l'éternel présent doit être renouvelable. Si, logiquement, cette histoire semble primer sur les autres, nous notons quand même une légère prévalence du schème « monumental », en ceci qu'il est censé être le porteur de la « bonne nouvelle » - et cette prévalence reste, bien sûr, à critiquer. Cela dit, le but étant de servir la vie, l'important est de juger le passé : « or tout passé vaut d'être condamné – car tout ce qui relève de l'homme a toujours été soumis à la puissance ». Si la vie est une « puissance obscure », son verdict ne saurait être doté de la pure raison. D'où l'évocation de ces vers de Faust : « Car tout ce qui naît mérite de périr. Aussi vaudrait-il mieux que rien ne naquît ». La « justice » de l'oubli demande la « force » de la vie, dans un rapport de tension entre ces deux termes. La « relation normale » d'une époque à son histoire s'instaure grâce à la « faim », elle est « réglée par l'intensité du besoin » et elle est, dès lors, modelée par la « force plastique inhérente à chaque collectivité ».

L'oubli nécessaire, une fois plongé dans une dynamique, en émerge en tant que produit. L' « existence » du même n'est alors qu'une « injustice ». Les « privilèges » peuvent être démasqués. La démarche de Nietzsche lui impose encore une fois une contradiction, peut-être inattendue, dans la mesure où elle assure un rôle constitutif et constituant au passé en tant que tel. Il n'y aurait donc pas de négation totale : « Puisqu'en effet nous sommes

le fruit de générations antérieures, nous sommes aussi le fruit de leurs égarements, de leurs passions, de leurs chaînes » ; nous en resterons en quelque sorte les héritiers. Le pari repose sur un passé « *a posteriori* », attaché aux désirs, étant donné que « celui dont on est réellement issu » est tenu pour coupable de l'affaiblissement des forces vitales. Il n'est pas facile de « trouver une limite dans la négation du passé », car généralement, avoue Nietzsche, les « secondes natures » succombent. Pour les « critiques », il reste tout de même une consolation : chaque première nature a jadis été une seconde nature.

Nous retenons de cette approche la critique aiguë du progrès aux enchaînements aveugles, où l'ordre et le progrès vont de pair. Le « c'est ainsi » est aux antipodes du « cela ne devrait pas être ainsi ». La vertu ne se fait jour que « contre la tyrannie du réel ». L'histoire, pourtant, « sauvegarde » ceux qui ont lutté contre elle[714], parce qu'il existe une continuité. Pourtant, la vie en soi, ou la vie elle-même, toute nue, ne s'érige pas en tant qu'étalon de la pensée. Une vie déterminée devient indéterminable dans la contingence de l'action. C'est pourquoi il n'existe pas de résolution définitive vis-à-vis de l'histoire, dont le processus est lui aussi exposé à la précarité de la processualité. Pour parler avec Merleau-Ponty à propos de la Révolution, on a affaire à des « devenir-vrai » toujours inachevés[715]. L'enracinement dans la situation présente a pour but stratégique d'en changer les règles, étant donné que, le choix décisoire étant déterminé, il en va de même pour le but, qui n'est pas idéal mais objet de critique. Pour ne pas parler « au nom de », il faut accéder au particulier, à l'événement, à ce qui est étranger.

Nietzsche propose pour mesure du temps la figure de l' « égal » comme disposant de la « plus haute force du présent » :

> « c'est seulement dans l'extrême tension de vos facultés les plus nobles que vous devinerez ce qui, du passé, est grand, ce qui est digne d'être su et conservé. L'égal ne peut être connu que par l'égal ! Autrement, vous réduirez le passé à votre mesure », conclut-il.

Cela relève de l'ambiguïté, car l' « égal » dont il est question doit se faire autre – tandis que Nietzsche lui-même ne reconnaît parfois que l'homme de génie. Autrement dit, on ne fait que récupérer le passé sous le joug de la petite monnaie d'un présent circulaire qui se méconnaît. Le rapport temporel critique établi grâce au présent se manifeste en ceci que « la parole du passé

---

[714] NIETZSCHE, *Considérations inactuelles II*, op. cit., p.118, 116, 166, 163, 121, 169, 118, 109-15, 113-4 et 149.

[715] *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, (1955), 1967, p.114.

est toujours parole d'oracle : vous ne la comprendrez que si vous devenez les architectes du futur et les interprètes du présent », bien que pour Nietzsche il s'agisse là de modèles héroïques. Toute bonne biographie devrait alors privilégier les titres tels que « monsieur Un Tel et son temps », pour « Un lutteur contre son temps ». En d'autres mots, le fil du temps est à construire avec le temps.

Malgré nos critiques de Nietzsche et de ses archaïsmes, celui-ci a su à sa façon dénoncer des visions intellectuelles dont la portée limitée ne prenait pas en compte la mesure de la nouveauté. De l' « historien virtuose », il dit que sa musique s'écarte de la « note historique primitive », car tout morceau qu'il joue ne produit que de « doux accords cristallins ». Il n'est pas inexact de postuler que le but de cet historien est de puiser dans la bonne mesure d'un passé déjà tout à fait connu pour la « reconnaissance du fait accompli ». De l'historien qui se prend pour « subjectif », il est dit qu'il traduit le passé dans la croyance de l'époque – ce que Nietzsche ne craint pas de décrire comme une attitude « religieuse ». Par ailleurs, le « déferlement de faits étranges » arrive à produire une « insensibilité délibérée» et une « impression de dégoût » - ou une « mélancolique indifférence » à leur égard. Mais le coupable est toujours la « philosophie hégélienne », pensée en somme « attristante et paralysante ».

La figure du « banquet » est l'affaire d'individus – et non celle d'une hospitalité révolutionnaire comme chez Benjamin : « Il est juste que les derniers venus, dans un banquet, reçoivent les dernières places – et vous voudriez, vous, avoir les premières ? ». Ce sera à l'individu de départager les prétendants – et aux « plus rares d'entre eux »[716]. Lisons, par souci de contraste, les paroles de Benjamin :

> « Ceux qui sont vivants en n'importe quel temps se voient dans le midi de l'histoire. Ils sont obligés de préparer le banquet pour le passé. L'historien est l'héritier qui invite ceux qui se trouvent écartés de la table »[717].

L'intellectuel ainsi décrit est organique (c'est-à-dire qu'il est le résultat de la lutte des classes), et établit un dialogue avec les masses ; ce n'est pas un dictateur. Chez Nietzsche, complète Bensaïd, pour que tout puisse bien marcher, il faut que « le véridique possède la volonté d'être juste »[718]. Il en va de même pour les querelles sur la « reconnaissance », qui risquent de se reconvertir en autant de « communautarismes ». La critique de l'oppression

---

[716] NIETZSCHE, *Considérations inactuelles II*, op. cit., p.134-5, 129-30, 139, 146-7 et 134.
[717] BENJAMIN, « Section [N] » du *Livre des passages* in *Benjamin : Philosophy, Aesthetics, History*, p.74.
[718] BENSAÏD, *Qui est le juge ?*, op. cit., p.43.

des minorités, dès lors que celles-ci sont prises dans un prétendu mouvement de différenciation, érige un mode de régulation en « élément invariant du rapport économique à travers les âges ». Les torts qu'on leur inflige ne sont pas seulement « symboliques », vu que la non-reconnaissance parvient à diviser la participation à la vie sociale. Il est nécessaire d'historiciser. Chez Marx, le grand sujet processuel est certainement le capital, qui articule la production, la reproduction et la reproduction élargie ou reproduction d'ensemble. La question est alors de savoir si les injustices en sont plus qu'il n'y paraît[719] un produit.

[719] BENSAÏD, Daniel, *Les irréductibles – Théorèmes de la résistance à l'air du temps*, Paris, Les Éditions Textuel, 2001, p.43-8.

DELEUZE : DE LA LOGIQUE À SENS UNIQUE

Le vingtième siècle est un prodige de désastres : la bombe atomique, la guerre froide, les dictatures de partout, l'invasion de la Hongrie en 1956, la capitulation des parti communistes dans le monde entier, encore d'autres invasions, l'échec des rebellions à partir de 1968, la chute du mur de Berlin et la fin de l'URSS, les génocides, les terrorismes, le consumérisme effréné, l'exploitation massive et croissante du capital … Tout, ou presque, a été reterritorialisé ou récupéré par la puissance du capital. En guise d'exemple, nous faisons référence au film *Adieu, Lénine*, de Wolfgang Becker : la recomposition de l'Allemagne d'après 1989 l'emporte sur une autodétermination du pays de l'Est par l'intermédiaire des paradigmes de la démocratie bourgeoise ; les personnages, certes refoulés dans leurs vies privées, optent pour le consumérisme aveugle. La plume de Žižek constate que la critique du communisme officiel avait au début pour slogan « nous sommes le peuple », ce qui s'est bientôt transformé en « un peuple »[720]. En effet, le terrain se préparait pour la domination de la rue du mur (*Wall Street*) et de sa pensée unique, ce vil mur diffusé partout, sans parler de l'essor des craintes identitaires – celui du sang et de la religion.

Les reflets pratiques de ce miroir conceptuel ne sont à vrai dire guère encourageants. Les « Thèses sur le concept d'histoire » de Walter Benjamin en témoignent : rédigées en 1940, quelques mois après le pacte germano-soviétique Molotov-Ribbentrop, elles viennent au jour dans un contexte de désillusion envers Staline, de l'affaiblissement des gauches européennes et de leurs bases populaires, aussi bien que de la critique au mécanisme intellectuel de la social-démocratie allemande. L'assoupissement, la lassitude entraînée par une croyance obtuse dans le progrès sont soutenus par une morale protestante sécularisée, où l'âme anoblie par le travail n'est rien d'autre que l'éblouissement face à une prétendue puissance libératrice de la technologie – en réalité celle de la technocratie qui, selon l'auteur, se retrouve aussi bien au sein du marxisme vulgaire. Aliénée et domestiquée par le pouvoir du capital, la masse exploitée a en quelque sorte désappris « aussi bien la haine que l'esprit de sacrifice. Parce que l'un et l'autre se nourrissent de l'image des ancêtres sous l'esclavage, et non pas des descendants libérés ». On comprend bien le but de Benjamin : « brosser l'histoire à rebrousse-poil »[721].

Michael Löwy note de façon très appropriée que l'enjeu de la soumission à un « appareil incontrôlable » était en place – le parti qui, pris en tant que

---

[720] ŽIŽEK, Slavoj, *Le sujet qui fâche - le centre absent de l'ontologie politique*, traduction Stathis Kouvélakis, Paris, Flammarion, (1999), 2007, p.252-3.

[721] BENJAMIN, « Sur le concept d'histoire » in *Œuvres III*, op. cit., p.433.

fin en soi, fait figure de fétichisme[722]. La débâcle des politiques d'État conduites « au nom de Marx » depuis à peu près 1920 a généralement eu pour bilan le constat de l'impossibilité de conjuguer deux programmes ; à savoir, la capacité de mener à bien la critique de l'économie politique et la théorie de l'histoire : « Leur identité proclamée à la hâte se serait prêtée à justifier scientifiquement la nécessité de l'alternative socialiste, le 'marxisme historique' tirant son pouvoir mythique et ses effets de croyance de ce lien indémontrable » ; ainsi, la « fusion » (la « réduction », peut-on dire) entre l'histoire, la science et la morale ne tient pas[723].

A-t-on raison de décréter qu'il faut absolument en finir avec l'histoire ? Il existe deux réponses pour essayer de former de nouvelles constellations de problèmes.

Premièrement, et philosophiquement : Henri Lefebvre confère à la pensée de Marx un rapport dialectique à celle de Hegel, ce qui revient à dire qu'elle est traversée par « unité et conflits ». De l'essentialisme hégélien, Marx aurait pris la centralité du travail et de la production, et il en va de même pour ce qui est de l' « autoproduction de l'espèce ». Cela dit, on suppose une « rationalité immanente à la pratique », où les enjeux de la conscience (subjectivation) ne sauraient s'écarter des luttes politiques. Bref, il y a dans l'un et l'autre un « sens de l'histoire », indéterminé, bien sûr. Entre Hegel et Marx s'est établie une querelle de génération mais aussi de classe : la coupure n'est ni seulement philosophique (passage au matérialisme, position adoptée par le formalisme) ni seulement épistémologique (passage à la science comme le soutenait Althusser), mais opère à un niveau plus fondamental, celui de la politique, coupure qui englobe et présuppose les autres. Hegel prend l'État pour la structure de la société, tandis que, pour Marx, il s'agit d'une superstructure. Ainsi, la révolution réalise la philosophie, mais non plus au sens classique, car elle s'accomplirait « dans une façon de vivre ». Le temps ne s'arrête pas non plus ; tout se développe en se dépassant : « Inachevé, le temps ne se fige pas (ne se réifie pas) dans l'espace ». Cela confère une vraie multiplicité de rythmes à l'histoire.

Pour faire de ce reflet une réflexion, il est nécessaire de ne pas oublier que le point de départ de Marx a été tout autre de celui de Hegel. Tandis que celui-ci parlait du « réel » et donc de ce qui est achevé, celui-là s'est concentré sur le « possible » : « Il a développé les raisons du possible révolutionnaire et de son entrée dans le réel en le bouleversant. Il a donc voulu établir rationnellement la fois dans le possible »[724]. C'est pourquoi on ne saurait identifier et confondre l'un et l'autre sans un travail dialectique

---

[722] LÖWY, *Avertissement d'incendie*, op. cit., p.80-2.
[723] BENSAÏD, *Marx o intempestivo*, op. cit., p.17.
[724] LEFEBVRE, Henri, *Hegel, Marx, Nietzsche ou le Royaume des Ombres*, Tournai, Casterman, 1975, p.19-21 et 56.

capable de les placer sous la lumière d'un lien approprié ; il n'est pas non plus possible de rendre la seule théorie, en bloc, pour responsable des malheurs subis au cours du temps ; l'excuse d'un « mauvais emploi » n'est pas digne de crédibilité : on reste otage de l'argument de l'application maladroite de la méthode, qui, une fois détournée de ses nobles fins par des « pièges » ou par le hasard, aurait échoué dans son but. En effet, l'histoire est à l'opposé de cette conception. Un certain hégélianisme du mouvement et des déterminations, mis côte à côte au marxisme philosophique à plusieurs rythmes, peut nous aider à sortir de cette impasse.

Deuxièmement, les répercutions pratiques de la critique ne se montrent pas à la hauteur de la question. C'est pourquoi on essaiera d'en faire un petit inventaire à même de nous orienter. Parmi les nombreuses références disponibles, certaines sont incontournables, à l'instar de Gilles Deleuze, de Michel Foucault et des courants qui en découlent – on pense ici aux développements dont leurs thèses ont fait l'objet à travers les propositions d'Antonio Negri et de Michael Hardt, lesquelles font écho à plusieurs mouvements sociaux ; il importe par ailleurs de ne pas oublier l'influence exercée par l'œuvre d'Alain Badiou sur les débats politiques de nos jours. Ce qui sera brièvement répertorié ci-dessous a pour but de donner une vision à l'opération de renversement de l'histoire en tant qu'horizon de la pensée et mise en évidence du « devenir pur » et de « l'événement ».

Pour autant un dernier aperçu est nécessaire : 1), nous n'avons choisi que les repères théoriques qui nous sont les plus proches ; 2) à chacun sa politique : bien au-delà d'une dérisoire dispute rhétorique, ces diverses tendances expriment des positions politiques bien caractéristiques ; 3) nous verrons au long de cet exposé que notre souhait n'est pas, de le mener à sa fin sans y entretenir un dialogue et terminer immunisé par la « vérité ». C'est en effet ce que nous sommes déjà en train de faire :

> « La véritable autocritique exige une espèce de 'contemplation négative' du *curriculum vitae* : après avoir prêché ses réussites et ses mérites, la personne doit faire face au défit de reconnaître toutes ses frustrations, ses déficiences, ses échecs, ses faiblesses. Peut-être que l'on pourrait même appeler cette reconstitution, d'autant plus douloureuse que nécessaire, *curriculum mortis* »[725].

Dans un ouvrage de 2008, Daniel Bensaïd place Deleuze, Guattari et Foucault au rang d' « éclaireurs » de la crise naissante des années 1980, placée sous l'hégémonie de la vision néolibérale ; ils ont à la fois révélé et

[725] KONDER, Leandro, "O *curriculum mortis* e a reabilitação da autocrítica", São Paulo, *Revista Presença*, n° 1, Novembre de 1983, p.128.

nourri la « crise stratégique naissante ». Ainsi leur dénonciation des « politiques du pouvoir » a débouché sur les « impolitiques du contre-pouvoir ». Dans une époque dont l'air du temps était froid, on a vu des « décompositions sans recomposition ». En effet, la critique des armes et les armes de la critique se sont tues[726].

Nous sommes partis de Nietzsche. Il était question de mettre en évidence une source des théories contemporaines de l'événement. Une fois ce mouvement déclenché, nous disposons d'un « milieu » à explorer, de sorte que l'on puisse repérer l' « événement ». Dans ses *Pourparlers*, Deleuze souligne la centralité d'un concept dans son œuvre : « Dans tous mes livres, j'ai cherché la nature de l'événement » ; « j'ai passé mon temps à écrire sur cette notion d'événement »[727].

La logique de l'immanence du devenir, celle d' « improviser sans but », est aux antipodes de l'histoire, c'est un renoncement à toute stratégie[728] :

> « Ce qui compte dans un chemin, c'est toujours le milieu, pas le début ni la fin. On est toujours au milieu du chemin, au milieu de quelque chose : dans le devenir, il n'y a pas d'histoire »[729].

Commencer par le milieu revient à accepter que l'on ne maîtriserait pas le commencement, entendu comme quelque chose d'abstrait. Certes. Mais les conséquences qui en ont été retirées ne sont guère convaincantes. Ce milieu sans commencement ni fin n'est donc que dépourvu de toute contradiction : c'est la catégorie de l' « effondrement ». Ce commencement se répète et le dehors devient immanent. C'est-à-dire que le commencement ne dépend pas de la pensée ; il tire sa « nécessité » du contact avec ce qui ne le laisse pas se renfermer[730]. Si nous avons dit plus haut qu'il n'y que l'objet qui soit porteur d'histoire, la théorie du milieu semble le confirmer. Et cela parce que la « révélation »[731] n'est pas celle d'un objet, mais celle d'un « devenir-actif de la pensée », acte qui met en crise la subjectivité. De là le renversement de la compréhension de la « nécessité », désormais entendue comme celle de la pensée elle-même, et que nous avons déjà mentionné dans le commentaire précédant sur Nietzsche. Ce passage en atteste :

---

[726] BENSAÏD, *Éloge de la politique profane*, op. cit., p.153-4.
[727] Paris, Minuit, 1990, p.194 et 218.
[728] BENSAÏD, *Éloge de la politique profane*, op. cit., p.156.
[729] DELEUZE et PARNET, *Dialogues*, op. cit., p.37.
[730] ZOURABICHVILI, François, *Deleuze, une philosophie de l'événement*, Paris, PUF/ Philosophies, (1994), 1996, p.16-7.
[731] DELEUZE, Gilles, *Proust et les signes*, Paris, PUF, (1964), 1993, p.59.

> « Le problème le plus général de la pensée est peut-être celui de sa nécessité : non pas la nécessité de penser, mais comment parvenir à une pensée nécessaire. La première expérience de la pensée, c'est que nous n'avons pas le choix, que nous ne voulons pas avoir le choix, que nous n'énoncerons pas ce que nous souhaitons ».

Cette nécessité a été nommée « vérité »[732]. La vérité, dans l'étude deleuzienne consacrée à Proust, est de l'ordre d'une « rencontre » qui force à penser : « C'est le hasard de la rencontre qui garantit la nécessité de ce qui est pensé »[733]. Or, le manque de contradiction constitutif est bien celui du « schizophrène idéal », pour parler comme Jameson : le « schizophrène idéal ou héroïque » de Deleuze illustre l' « impossible effort » d'imaginer un « présent spatial » tout à fait vidé de l'histoire et de projets[734].

À partir des années 1980, le concept de milieu subit une métamorphose. Il n'est plus employé à propos de l'espace indifférent, immédiatement assimilé au présent. Le concept semble avoir reçu du dehors une couche de détermination, puisqu'il s'agit désormais de la « contraction » d'un « présent variable », instance dont laquelle la vie organique et existentielle dispose pour se déployer, comme l'écrit Zourabichvili. Il permet les « effectuations » décrites dans *Milles plateaux*[735], telles que les actualisations figées d'identités aussi diverses que le domicile, l'amitié, la profession, la vie en couple, le pays et ainsi de suite. C'est pourquoi il représente la « vitesse relative » d'une « habitude » ayant lieu dans un « espace-temps périodique ». La séparation ontologique entre l' « état des choses » et la « vérité » met la différence en évidence. On passe d'un milieu à l'autre, dans un mouvement de devenir. Dans cette lecture, le milieu n'est plus qu'un « ordre de conformité », il est ce sur quoi l'on compte pour agir. Au prix d'une attente qui se déploie en représentations de l'identique, postule ce commentateur. Ce qui varie cependant malgré le milieu, c'est l' « intensité » : elle a la capacité de s'en différencier et de s'en détacher, sans pour autant y retomber. Les voisinages communiquent en « vitesse absolue »[736]. Le deuxième tome de *Capitalisme et schizophrénie* nous l'explique : « Changer de milieu, pris

---

[732] ZOURABICHVILI, *Deleuze, une philosophie de l'événement*, op. cit., p.18 et 7.
[733] Sur les « idées abstraites de la philosophie », Deleuze est de l'avis qu'elles « elles restent gratuites, parce qu'elles sont nées de l'intelligence », ce que nous suivons, et qui est, comme il convient ici, proustien. La suite de la phrase renvoie pourtant à une interprétation explicitement deleuzienne : la dite « intelligence », poursuit-il, ne confère aux idées « qu'une possibilité » et non une « rencontre » (DELEUZE, *Proust et les signes*, op. cit., p.25 et 24).
[734] JAMESON, *Le Postmodernisme*, op. cit., p.231.
[735] DELEUZE et GUATTARI, *Mille plateaux*, op. cit., p.384.
[736] ZOURABICHVILI, *Deleuze, une philosophie de l'événement*, op. cit., p.72-3, 98 et 118.

sur le vif, c'est le rythme »[737]. C'est la manière par laquelle la succession devient pensable[738].

Le problème est que, d'une part, le milieu, quoiqu'identitaire, reste indifférent ; on a l'impression que chez Deleuze on change de milieu malgré ce dernier – et non pas sous la pression de ses contraintes et contingences. Deuxièmement, il n'existe pas de changement en-soi, ce qui revient à dire – oui, nous l'affirmons ! – que la nécessité matérielle ne peut se passer des espaces singuliers.

L'ouvrage *Logique du sens* a été écrit en 1969 ; peut-être bouleversé dans ses convictions après 1968, Gilles Deleuze consacre un livre exclusif au thème de l'événement. Le regard jeté en arrière est en quelque sorte ambigu. Car, d'une part, dès 1977, Deleuze voyait la rancœur envers 68 comme « la négation de toute politique » ; et, d'autre part, sa célèbre formule, « Mais 68 n'a pas eu lieu », dans un entretien accordé avec Guattari, exprime plutôt l'idéalité d'une opportunité ratée. Un tel événement n'aurait pas été le produit d'une crise, mais le déclencheur des crises à venir, comme c'est le cas dans les démarches intellectuelles habituelles de ces penseurs, qui poussent jusqu'au bout la critique du déterminisme. « Ce qui compte », pensent-ils, « c'est que ce fut un phénomène de voyance », qui n'a pas tranché les « bifurcations ». Certes, « le possible », terme parfois redouté par Deleuze, « ne préexiste pas, il est créé par l'événement », écrit-il[739] ; mais, dès lors, n'y voir qu'un phénomène de décentrement subjectif s'avère limité[740].

---

[737] DELEUZE et GUATTARI, *Mille plateaux*, op. cit., p.385.

[738] ZOURABICHVILI, *Deleuze, une philosophie de l'événement*, op. cit., p.73-4.

[739] *Deux régimes de fous*, op. cit., p.131, 215-7.

[740] Pour Deleuze et ses héritiers, la modalité du possible se trouve, probablement, rattachée aux mésaventures de K. vis-à-vis de la méfiance généralisée qu'il inspirait dans le village aux voisinages du *Château*. Ainsi, l'un des fonctionnaires ou secrétaire explique à K. que même la réalisation d'une possibilité (en l'occurrence un accueil adéquat de la part des autorités), si elle devait avoir lieu, devrait être refoulée – car elle resterait invraisemblable eu égard à la réalité : « Où se trouve donc, disait Bürger, en promenant deux doigts sur la lèvre inférieure, le cou tendu et les yeux agrandis, comme s'il approchait d'un point de vue ravissant au bout d'une course pénible, où se trouve donc la possibilité susdite, si rare qu'en fait elle ne se produit jamais ? Elle se trouve dans les instructions qui concernent la compétence ; c'est là qu'est la clef du mystère ». Après avoir réglé l'apparition du neuf et son travail de codage entretenu par l'administration, l'interlocuteur de K. prononce son verdict : « Mon expérience prouve peut-être pourtant qu'il s'agirait d'une chose si rare et si peu confirmée, qui relèverait à tel point du seul domaine de l'ouï-dire, qu'il serait très exagéré de la redouter. Si elle devait, par impossible, se produire, on pourrait, il y a lieu de le croire, lui retirer toute espèce de venin en lui prouvant, ce qui serait facile, qu'il n'y a pas place pour elle dans la réalité » (KAFKA, Franz, *Le Château*, traduction Alexandre Vialatte, Paris, Gallimard/Folio, (1938), 1984, p.380-2). En ce qui concerne la pensée de Deleuze, nous sommes de l'avis que ce penseur lie immédiatement la modalité dont il est question à la philosophie du droit

Premièrement, cette perspective ne prend pas en compte les luttes politiques et les revendications qui s'en sont suivies partout dans le monde ; deuxièmement, les « permanences » d'un tel ébranlement ne se déclinent pas au rythme du « tout et tout de suite ». Si bien que le seul « phénomène de voyance » déshistoricise la singularité même dont il est question (on la supprime, on l'élide). On dirait, pour conclure, que, dans le sillage deleuzien, Mai 68 n'aurait pas eu lieu parce qu'on ne lui a pas donné une autre suite événementielle – en d'autres mots les révoltes n'ont pas continué dans les mois suivants, dans la durée. Manque d'historicité ? Pour Alain Badiou, c'est tout le mérite des cinéastes contemporains que d' « actualiser » la disjonction : leurs films se cassent d'un côté comme une « histoire » sans lieu et de l'autre ils se cassent sur un lieu vide/vidé sans histoire, constitué par le visible[741].

En revenant sur la *Logique du sens*, on voit qu'il s'agit de trente quatre chapitres ou « séries », dont nous ne traiterons pas exhaustivement, et qui sont toutes consacrées à ce qu'est ou peut bien être l'événement. Les outils de Deleuze sont Carroll, les stoïciens, la littérature et la psychanalyse, entre autres. Ici, deux concepts clés viennent au jour : *primo*, la formation d'un champ transcendantal impersonnel, qui permet à la fois l'idéalité de ce qui arrive et du coup rend possible une indifférence objective, relevant de sa temporalité caractéristique mais menant à un non-lieu historique ; *secundo*, le rôle joué par l'histoire, nous semble-t-il, n'est pas (encore) tout à fait anodin (voire contre-productif), dans la mesure où l'on peut comprendre la séparation ontologique des corps et des effets comme une nécessité de pensée – et non comme une hiérarchie, fût-elle ontologique. Le passage suivant semble en attester : la quantité et la qualité, c'est-à-dire l'état des choses, n'ont pas moins d'être que la substance[742]. Avec Guattari, Deleuze postule que « la confusion du concept avec la fonction est ruineuse » pour la philosophie[743]. Toutefois, nous sommes de l'avis que cela n'est pas vraiment clair, comme nous aurons l'occasion de le commenter plus avant. Toutefois, étant donné que, si nécessité il y a, celle-ci n'est rien d'autre qu'un rapport, contingent et structurel, des événements, l'histoire n'est alors qu'un ensemble de « séries », ou dans un autre langage philosophique, de « séquences ».

Les séries ne sont pas seulement chronologiques, elles relèvent plutôt du rapport inégal des présences : « À chaque série correspondent donc des figures qui sont non seulement historiques, mais topiques et logiques », sur

---

hégélienne ; son contre-argument se fonde sur la substance qui se présente immédiatement dans ses accidents – dans ce que l'on peut appeler une démarche paralléliste.

[741] BADIOU, Alain, *Deleuze – la clameur de l'Être*, Paris, Hachette, 1997, p.124.

[742] DELEUZE, Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, (1969), 1997, p.7.

[743] *Qu'est-ce que la philosophie ?*, op. cit., p.142.

une « surface pure». Dans l'œuvre de Carroll, Alice devient plus grande qu'elle n'était et en même temps plus petite qu'elle ne devient : on a affaire à des « événements purs » dont le sens est « d'esquiver le présent ». Alice présente les deux formes parce qu'elle devient. Ce paradoxe est celui d'une « identité indéfinie », qui va du passé au futur, du petit au grand et ainsi de suite. De ce fait, on ne pourrait plus attacher le sentiment d'incertitude à une raison personnelle. Celle-ci concernerait davantage la « structure objective » de l'événement, en cela que l'individu ne fait qu'un avec son milieu : tous deux participent d'une même substance, ce qui permet à la subjectivité de s'élargir dans l'espace et, par voie de conséquence, de créer d'autres rapports à son environnement[744].

Pour les stoïciens il existe « les corps, avec leurs tensions » et les « états de choses », c'est-à-dire la quantité et la qualité ; leur temps est le présent : « Car le présent vivant est l'étendue temporelle qui accompagne l'acte, qui exprime et mesure l'action de l'agent, la passion du patient ». Le corps est dans l'espace et le présent dans le temps, tous les corps étant des « causes », dont l'unité est le « destin » ou « l'étendue du présent cosmique ». La différenciation a lieu là où l'effet est dit autonome, donc pur ou idéal. Les corps sont les causes des effets « incorporels », des « attributs logiques ou dialectiques » : « Ce ne sont pas des choses ou des états de choses, mais des événements ». Ils « subsistent » ou « insistent » plutôt qu'ils n' « existent » ; ce sont des « verbes », plutôt que des substantifs ou des adjectifs. Ces « impassibles » sont bien le résultat d'actions et de passions, et ne se réduisent pas à la fonction d'agent ou de patient.

Ce nominalisme, qui confère un être à chaque chose, va tenter de les enchevêtrer ; il en résulte la suppression du présent (pris en bloc, il faut le dire) au profit de l'informe conceptuel agissant sur place. Une définition de plus : c'est l' « Aiôn illimité », un devenir qui se divise en passé et futur en esquivant le présent : le présent existe dans le temps, mais le passé et le futur insistent. On voit alors « non pas trois dimensions successives, mais deux lectures simultanées du temps ». Deleuze explique sa démarche comme une « manière d'être ». Toute action ne peut se passer qu'à l'extérieur, là où les choses se déterminent : « Ce qu'il y a dans les corps, dans la profondeur des corps, ce sont des mélanges ». D'où le fait que les actions comme « grandir » ou « diminuer » se déroulent à la surface des choses, et non au fond. Un regard un tant soit peu attentif ne manquera alors pas de s'apercevoir que la critique d'une pensée censée refouler la contingence juxtapose l'objectivité à la forme subjective, laquelle ne rend pas compte du changement : l'extérieur incontrôlable est le miroir de ce sujet décentré.

[744] Le « dehors » reçoit un « pli » subjectif.

Cet artifice aurait permis aux stoïciens d'opposer le destin à la nécessité, pour s'échapper de celle-ci tout en s'inscrivant dans celui-là. Car le destin relie en lui-même toutes les causes, exprimées dans l'extériorité des effets événementiels. La lecture deleuzienne opte pour une non-contradiction causale fondant la « liberté ». Entre la cause et l'effet, il existerait une « homogénéité » qui ne serait découpée que par les « séries atomiques », dont le « clinamen » ou la déviation serait le garant : « non plus destin sans nécessité, mais causalité sans destin ». Les stoïciens ont rompu avec la « relation causale » : les causes sont renvoyées à l'intériorité des corps et les effets sont incorporels. Le « paradoxe stoïcien » qui affirme le destin sans pour autant faire appel à la « nécessité » réside en ceci que le destin est « l'unité ou le lien des causes physiques entre elles » et que, en parallèle, les effets sont soumis à ce destin. Or, les effets différant en nature de leurs causes se lient dans un rapport de quasi-causalité incorporelle, qui assure leur indépendance.

Ce genre de sagesse peut atteindre « l'intériorité de causes physiques » aussi bien que leur rapport d'extériorité. Un tel rapport ne saurait être de « nécessité », il est plutôt d' « expression ». Ainsi, le rapport entre les événements est toujours quelque chose d' « extrinsèque », et on n'a alors pas affaire à des causalités, mais à des effets relevant de l'extériorité : on parle d'un « ensemble de correspondances non causales, formant un système d'échos, de reprises et de résonances, un système de signes ». Cela dit, la contradiction ne s'appliquerait pas aux événements, mais aux concepts, dans un rapport en fin de compte « alogique ». Deleuze propose une « distance positive » entre les termes en présence, à l'opposé, écrit-il, de Hegel :

> « Ce n'est pas la différence qui doit 'aller jusqu'à' la contradiction, comme le pense Hegel dans son vœu d'exaucer le négatif, c'est la contradiction qui doit révéler la nature de sa différence en suivant la distance qui lui correspond ».

Force est de dire que dans ce cas-là l'identité est la première …

Le problème n'est dorénavant plus celui de la « compatibilité » entre le présent et la diversité d'éléments qui le composent. Une fois que l'on affirme la divergence, tous les événements peuvent communiquer entre eux : « L'incompatible ne naît qu'avec les individus, les personnes et les mondes où les événements s'effectuent, mais non pas entre les événements eux-mêmes ». Ainsi l'incompatibilité n'est entérinée que par l'individu qui effectue l'événement en tant que divergent ; la question à surmonter serait à peine le « lien syntaxique » de l'individu avec le monde : « Il faudrait que l'individu se saisisse lui-même comme événement » et que l'événement travaillant sur lui soit saisi comme un autre individu. L'exemple, comme

l'on s'y attendait, est constitué par Nietzsche et sa vision de l'individu comme un « cas fortuit ». La diction de la réalité se passe dans la mesure où ce qui arrive et ce qui se dit sont dès lors identiques. C'est l'être qui rapporte les étants, une fois qu'il en a été arraché. Ce phénomène est appelé, dans le langage de Deleuze, l' « univocité de l'être » :

> « L'univocité élève, extrait l'être pour mieux le distinguer de ce à quoi il arrive et ce dont il se dit. Elle l'arrache aux étants pour le leur rapporter en une fois, le rabattre sur eux pour toutes les fois ».

Certes, la posture selon laquelle au lieu de chercher le centre introuvable il convient de joindre le cercle dont l'on fait partie n'est digne que d'éloge. Par ailleurs, les individus, doivent être traversés par quelque chose afin d'agir autrement et, forcément, de s'organiser – le but étant la transformation radicale de l'existant ou, plus clairement, la Révolution. Pourtant, nous insistons là-dessus, une telle lecture, poussée jusqu'au bout de ses prémisses, empêche que surgisse la question du monde en tant que système (variable) de production, voire « mode de production », question certes complexe, mais dont le rapport à la vie interroge la pensée. Et ces questions orientent la pratique, plutôt qu'elles ne lui répondent.

C'est ici que se joue le différend : lorsque l'on assure le primat de la pratique (ou du pratique), celui-ci n'est acquis que du côté du sujet décentré – et à la « déclinaison des causes » correspondra une « conjugaison des effets ». La force de l'objectivité perd ses droits, lorsqu'il s'agit, d'après Deleuze, d'un « objet quelconque », comme chez Kant. D'un côté, comme nous venons de le dire, le rythme créé par les objectivités prend parti, vu l'impossibilité même d'en faire abstraction. Dès lors, les événements n'existent pas d'eux-mêmes, quoiqu'ils ne soient pas exactement incorporels ; ils s'érigent en tant que « purs résultats des mouvements de la matière, des actions et passions des corps ». D'autre part, c'est le postulat de la « pureté » qui empêche un projet de durer et qui rend impossible l'émergence d'un débat sur les déterminations. Or, il n'y a pas de raison pour ne pas attribuer une durée, quelle qu'elle soit, aux effets. Cela remet en cause d'autres questions. La rupture radicale du passage de la causalité à l'effet entraîne une pratique, certes, mais aux confins d'un présent révolu. L'opération du « devenir-illimité » brise les résistances, parce que celui-ci est « infiniment divisible » et est à la fois futur et passé, il est « ce qui vient de se passer et ce qui va se passer, mais jamais ce qui se passe », ceci restant une identité soit insaisissable soit trop saisissable.

Deleuze ne repousse pas tout à fait la causalité, cependant. En effet, la doctrine des effets est ce qui permettrait d'établir des liaisons entre des

événements disparates ; chaque contact pousse des « quasi-causes ou des rapports de quasi-causalité toujours réversibles (la blessure et la cicatrice) ». Une fois de plus, il est dit que les événements diffèrent de l'être et de l'état des choses ; on arrive de l'autre côté par glissement. Ce qui revient à dire que l'événement est une actualisation de l'être ayant lieu dans le « monde » ou tout simplement dans l' « état des choses ». Les événements singuliers communiqueraient avec un « même Événement », avec un grand « E » (thème de l' « univocité »), dont la vérité « éternelle » n'est pas celle du temps présent qui effectue l'événement : son temps n'est que l' « Aiôn illimité ».

Ce que l'on y cherche, c'est le moment où le temps est réversible, où les possibles sont disponibles ou encore celui où leur production n'est pas bloquée. Mais bloquée par quoi ? Le sujet ? Et comment ? Par l'enracinement ? Néanmoins, au lieu de poser une réversibilité complète du temps, du reste douteuse, au nom d'une critique de « la » cause, il vaut mieux, histoire oblige, penser le temps sous un rapport d'altérité envers lui-même. Ce serait une rationalité de la ressemblance, où l' « identité faible » est aussi contingente que l'autorise la pratique. La voie de l'histoire est incertaine, mais elle reste tout de même une voie, une voix qui hante : « L'histoire nous apprend que les bonnes routes n'ont pas de fondation, et la géographie, que la terre n'est fertile que sur une mince couche ».

L'argument du livre repose sur des « quasi-causes », où la présence minimale de l'être fait circuler les événements qui ne sont, en fin de compte, que cet être-là. La « logique du sens » est alors cet événement. Revenons donc sur la façon dont les stoïciens abordaient cette question. La « divination » fonde la morale stoïcienne de l'événement :

> « L'interprétation divinatoire, en effet, consiste dans le rapport entre l'événement pur (non encore effectué) et la profondeur des corps, les actions et passions corporelles d'où il résulte. (…) il s'agit toujours de trancher dans l'épaisseur, de tailler des surfaces, de les orienter, de les accroître et de les multiplier, pour suivre le tracé des lignes et des coupures qui se dessinent sur elles ».

C'était, en dernière analyse, une divination logique, et non physique, dans la mesure où il ne s'agit pas de la poursuite des astres célestes. Ainsi, l'événement est une « quasi-cause », condition qu'on peut élargir au processus de subjectivation. Cela est décrit dans un passage où « le sage stoïcien 's'identifie' à la quasi-cause ». Placé « à la surface des choses », il est là où le temps passe, ou, mieux, transforme les choses. D'où la figure de la « ligne », aussi bien que la métaphore de l'archer, et non le volontarisme

moraliste de Plutarque, mais le volontarisme « zen » : « le tireur à l'arc doit atteindre au point où le visé est aussi le non-visé, c'est-à-dire le tireur lui-même ». Sa compréhension de l'éphémère lui apporte l'idée de l' « événement pur dans sa vérité éternelle, indépendamment de son effectuation spatio-temporelle, comme à la fois éternellement à venir et toujours déjà passé suivant la ligne de l'Aiôn ».

Cette partie de l'exposé deleuzien nous semble être la plus riche en termes d' « épaisseur historique ». Car, notons-le, la subjectivation par l'événement est l'histoire de l'événement, quand bien même celui-ci a la capacité, du moins en puissance, de s'amplifier – et l'hypothèse non réductionniste de cette théorie repose sur une pluie, voire une « tempête » d'atomes, dont les sujets ne sont pas (plus) atomisés. La question de savoir si les actualisations seront individuelles ou collectives dépend de la « surface de contact », c'est-à-dire de ce d'après quoi l'événement acquiert un ordre et, partant, une signification, une manifestation et une désignation, selon les termes de l'auteur. Nous lisons la suite du raisonnement de Deleuze :

> « Mais, aussi et en même temps, du même coup, il veut l'incarnation, l'effectuation de l'événement pur incorporel dans un état de choses et dans son propre corps, dans sa propre chair : s'étant identifié à la quasi-cause, le sage veut en 'corporaliser' l'effet incorporel, puisque l'effet hérite de la cause »[745].

Dans un langage qui se veut plutôt du côté des enjeux « stratégiques », on dirait que l'anticipation est nécessairement anticipation de quelque chose ; ce qui ne veut point dire que nous sommes dans le domaine des certitudes, pas plus nous sommes munis d'une boule de cristal. Déterminée, l'anticipation cesse d'être une plate projection subjective dans l'avenir pour, chargée des tensions de l'air du temps, énoncer un pari. Mais telle ne sera plus, bientôt, la lecture de Deleuze. La démystification du mécanisme et de la figure du grand sujet révolutionnaire va de pair avec la démission stratégique. Le prophète, selon Deleuze, était en proie à une « idée fixe », à un « délire d'action » hanté par la trahison. De même, Foucault critique les « prophéties » de Marx et parie sur une prophétie sans attente, issue d'une « action nue qui s'épuise dans sa propre efficacité immédiate ». On peut dire que le prophète est une « figure prépolitique du stratège » : « Sa prédiction conditionnelle sonne l'alerte. Elle appelle à l'action pour, quand il en est encore temps, conjurer la catastrophe annoncée ». Ce qui en est resté a été un « impératif catégorique de résistance » ou encore le « formalisme de la

[745] DELEUZE, *Logique du sens*, op. cit., p.7, 9-16, 198-202, 208-11, 16, 118, 16-9, 68-9, 20, 168-9, 127 et 171-2.

fidélité à l'événement ». De toute façon, en fin de comptes, « signe de ces temps obscurs, cette fermeture stratégique semble contredite chez Deleuze par le foisonnement des possibles »[746].

Le rôle de la « quasi-cause » est de « doubler » la causalité physique due aux résonnances et aux chocs des corps. Le « mélange cosmique » est rendu présent grâce à la « quasi-cause » qui le limite, si bien qu'il devient un « pur instant » : ni passé, ni futur, car toujours déjà passé et pas encore advenu. Il y aurait alors chez un même individu l' « acteur » et le « personnage », celui qui est pris dans l'instant et celui qui ne cesse d'avoir, même chez Deleuze, des attentes et des mémoires. Sa figure est maintenant celle du « mime », plutôt que celle du devin. C'est pourquoi la « quasi-cause » est l' « Opérateur », ce vers quoi l'on doit se diriger, pour, dès lors, produire les surfaces dans lesquelles se réfléchit l'événement et devenir « citoyen du monde ».

Deleuze se pose la question de savoir ce « que veut dire alors vouloir l'événement ». Sa première réponse n'est guère encourageante, puisqu'il serait question d'en « dégager l'éternelle vérité ». Cette vérité serait une force, c'est-à-dire le « feu » qui « alimente » les événements particuliers. Ce dont ressort : l' « Intuition volitive ou transmutation » ou, bref, l' « *Amor fati* ». La notion répandue, parfois utilisée par nous-mêmes, de « ce qui arrive », n'est donc pas exacte. L'important dans ce vouloir est en fait « quelque chose dans ce qui arrive », « quelque chose à venir de conforme à ce qui arrive ». Sinon, l'événement ne serait qu'un « accident », alors que le décisif est de mettre en lumière le « pur exprimé » qui nous attend. L'événement comporte toujours deux côtés, son effectuation et sa contre-effectuation, le personnel et l'impersonnel : premièrement, « l'événement s'incarne », et « le moment est venu » - on juge le passé et le futur à partir de ce moment. Cependant, pris en lui-même, l'événement révèle un visage qui s'esquisse à partir du présent et de ses limites, car il se dédouble sans arrêt en « passé-futur ». Ce possible est vide, c'est-à-dire qu'il ne va pas de lui-même – malgré la spontanéité des effets.

L'événement est d'une nature autre que celle des passions et des corps, mais il résulte d'eux : « le sens est l'effet des causes corporelles et de leurs mélanges ». Il risque d'être « happé » par sa cause, d'où la « fragilité », en particulier celle rapportée à la schizophrénie dans laquelle le non-sens a « mangé » toute la surface. Sans doute, c'est là un Deleuze plus proche de Lacan qu'il ne le sera à partir de 1972 et de *L'anti-Œdipe*. Le sens est sauvé, et reste intelligible, c'est-à-dire qu'il est autonome lorsqu'il est possible d'énoncer l'irréductibilité des causes aux effets : le sens incorporel se détache des corps grâce à son rapport à d'autres entités incorporelles,

[746] BENSAÏD, *Éloge de la politique profane*, op. cit., p.171.

entendues comme des « semi-causes ». Finalement, le « problème » des choses n'est élucidé que lorsque l'on est à même de répondre à une « question » à caractère « aléatoire » posée sans même qu'on la choisisse. Une telle rencontre immédiate n'établit plus de distinction dans cet état des lieux, d'où le continuel glissement entre les événements. Toute la série de ce qui est établi est à reconstituer. Le problème de l'objet neutre est ainsi déterminé « par les points singuliers qui en expriment les conditions ».

Nous passerons alors à la distinction faite par Deleuze entre l'événement et ses états. Plus importante dans son schème que l'idéalisme qui en découle est peut-être la légitimation de l'autonomie de l'effet, selon laquelle toute continuité se trouve dissolue. Celle-ci reste pourtant présente dans les séries qui constituent le point de départ.

Cela dit, l'événement idéal est un ensemble de singularités. Et celles-ci ont une nature « pré-individuelle, non personnelle, a-conceptuelle », bref, « neutre ». Cette « histoire », si l'on ose le dire, correspond à un enchaînement de séries, ce à travers quoi lesdites singularités se déplacent et se redistribuent, tout en changeant ; « embrouillée » de « nœuds », l'histoire n'est que la succession de séries. On a affaire à un « champ problématique » qui dénoue les singularités, et dont les « solutions » se trouvent dans une zone de « voisinage » : « Si les singularités sont de véritables événements, elles communiquent en un seul et même Événement qui ne cesse de les redistribuer et leurs transformations forment une histoire »[747]. Novalis distinguait deux sortes d'événements, les idéaux et les réels, ou le protestantisme idéal et le luthérianisme réel. Mais pour Deleuze, la distinction à identifier est celle entre l'événement, « idéel par nature », et son « effectuation spatio-temporelle », voire la différence entre l'événement et l' « accident », une confusion d'après lui empiriste[748].

Cette « totalisation », si l'on ose dire, repose sur ceci : le « problème » est déterminé, la « question » est une « case vide » qui brise les résistances et dont les combinaisons (chacune parmi elles étant déjà un événement) engendrent des « métamorphoses » ou « forment une histoire » après coup : « mais l'instance paradoxale est l'Événement, dans lequel tous les événements communiquent et se distribuent, l'Unique événement dont tous les autres sont les fragments et lambeaux ». Cependant, les choses persistent, et les questions n'ont pas de réponses, les problèmes n'ont pas de solution – sinon l'on perdrait la base même de l'action. D'où l' « objectivité » idéale. Par ailleurs, cette organisation événementielle va du point à la ligne droite et de celle-ci à la surface : « le point qui trace la ligne, la ligne qui fait frontière, la surface qui se développe, se déplie des deux côtés ».

---

[747] DELEUZE, *Logique du sens*, op. cit., p.172-5, 177, 115, 69, 67, 70, 72 et 68.
[748] NOVALIS, *L'Encyclopédie*, cité par DELEUZE, *Logique du sens*, op. cit., p.68.

La « méthode sérielle » est établie par les notions de « signifié » et de « signifiant », un peu comme pour les « surdéterminations » althussériennes : le « concept », ou « signifié », est la définition qu'une chose atteint dans son rapport avec le sens, tandis que le « signifiant » est un signe qui porte du sens, ou « attribut logique idéal d'un état de choses ». Une série suppose pour le moins deux éléments, dont l'un jouera le rôle de signifié et l'autre de signifiant ; il s'ensuit que l' « homogénéité n'est qu'apparente ». Le rapport de la série serait de la même nature que celui entre le signifiant et le signifié – ce qui peut être assez « simple », si la série est fondée sur la « continuation d'une histoire ». Ce rapport peut aussi s'avérer différent grâce à la touche de l'événement. Leur double jeu pose le signifiant comme excès et le signifié comme défaut, et l'un renvoie à l'autre :

> « Car ce qui est en excès d'un côté, qu'est-ce d'autre sinon une place vide extrêmement mobile ? Et ce qui est en défaut de l'autre côté, n'est-ce pas un objet très mouvant, occupant sans place, toujours surnuméraire et toujours déplacé ? ».

Si la structure comporte, en excès et en défaut, ces deux façons de distribuer le sens, elle ne s'oppose pas à l'événement : elle garde tout un « registre d'événement idéaux, c'est-à-dire une histoire qui lui est intérieure », ou « embrouillée ». L'excès non accompli par l'effectuation est ce qui s'offre à la contre-effectuation, il est le garant de la communication entre les divers événements.

La « logique du sens » pose entre le sens et le non-sens un « type original de rapport intrinsèque, un mode de coprésence ». Les séries sont déterminées comme signifiantes et signifiées, mais leur sens reste indépendant. Le sens est alors l'excès produit par le défaut du non-sens envers lui-même, et, en parallèle, le non-sens ne s'oppose qu'à l'absence de sens, et non au sens produit. Le non-sens est ainsi premier, il donne du sens. Toutefois, il convient d'objecter à ce développement que ladite « coprésence » indistincte proscrit la surdétermination dont il était question quelques lignes auparavant. Cela étant, le sens comporte « deux moments », l' « impassibilité » et la « genèse », c'est-à-dire la « neutralité » et la « productivité ». L'impassibilité est l' « indifférence » envers les « déterminations de l'intérieur et de l'extérieur », ce qui lui assure une différence par rapport aux « effectuations temporelles ». On commence à mieux comprendre l'éloge, quoique tardif, rendu par Badiou à Deleuze : l'événement relève d'une « vérité éternelle ». L'accent mis sur l' « éternel » rend la « genèse » pure, c'est-à-dire en somme qu'il n'est pas question de déterminations : le vide absolu n'est pas le vide de quelque chose – vision selon laquelle la contingence s'insère dans un ensemble de coordonnées,

toujours non-épuisables, qui se voient ébranlées, bouleversées. Dès lors, l'action peut se donner des buts provisoires.

La suite du texte élit la « bataille » comme l' « Événement dans son essence », dans lequel, autrement dit, la passivité et l'effectuation vont irrémédiablement ensemble : l'effectuation de cette bataille événementielle a lieu à plusieurs vitesses et ses « participant[s] » s'en saisissent individuellement. En revanche, la bataille « survole son propre champ », et sa présence est l'indistinction même du déjà passé et du pas encore advenu. Psychologiquement, ou ontologiquement, pour être plus précis, tous sont à la fois vainqueurs et vaincus, braves et lâches. Il faut donc se rendre « anonyme », aussi indifférent que l'événement, pour pouvoir lui répondre. N'est-il pas un *Zeitgeist* qui ne promet que son passage fugace ? C'est ici le « dieu de la guerre », l'Aiôn, qui peuple le « ciel vide ». Cependant, si les événements n'occupent pas la surface, mais la hantent, on assiste une fois de plus, encore et toujours, à la disparition de toute objectivité lorsque l'accent est mis exclusivement sur l'effet (non)subjectif. La psychanalyse est mise à contribution par le biais des « sublimations » et des « symbolisations ». Ces singularités sont en tout cas les événements dont l'énergie est « potentielle » ; les actualisations correspondent aux effectuations.

La caractérisation de l'événement est celle d'un « phantasme », qui n'est ni action, ni passion – ce serait donc un effet, et il serait ainsi distinct de ses causes. Ce sont là deux surfaces de l'événement, la surface des effectuations et la surface « métaphysique » : la métamorphose entendue comme sublimation et symbolisation consiste à dégager « l'entité non-existante pour chaque état de choses ». La « corrélation » que Deleuze emploie est celle entre l' « infini » et le « fini ». La sublimation étant « absolue » et « intelligible », elle est la « somme » sans éléments ; la symbolisation est aussi « infinie », sauf qu'elle relève du « sensible ». Si l'événement est idéal, cela correspond, pour le moins ici, au mouvement du phantasme : « du figuratif à l'abstrait », l'un des moments réinvestit l'autre dans « le lieu de l'éternel retour »[749].

Si le champ transcendantal est différent de ce qu'il détermine, on pourrait en conclure aisément que la référence idéale est distincte de ce qui survient ; ou, encore, que l'idée a une puissance propre. Il s'agit de « puissance », de ce qui établit un rapport entre l'idée et, dans le langage de Deleuze, l' « état des choses ». Il va donc de soi que l'hypothèse d'une médiation est concevable, à condition qu'elle soit éminemment immanente : elle regroupe les deux côtés. D'autre part, si les deux sphères sont censées ne pas se confondre, afin de conserver le caractère éternel de l'idée, on a quand même l'impression d'aboutir à un nouvel idéalisme. Nuançons-notre propos : si la

[749] DELEUZE, *Logique du sens*, op. cit., p.72, 96, 51-2, 65, 56, 66, 247, 85, 87, 89, 122-3, 126, 247, 125, 245, 257, 324 et 256.

référence n'est pas abstraite (quoiqu'elle soit toujours idéale), et si de surcroît elle se veut foncièrement inégale envers les « effectuations », on aurait un « modèle » éternel pour tout ce qui survient. Philosophie des mythes ? Des dieux ? Peut-être. Mais il se peut que ladite indépendance de l'idée ait concrètement pour contrepartie nécessaire l'autonomie de ce qui arrive, ce qui revient à dire que l'événement « réel » a et produit ses propres références. Cela ne nous autorise cependant pas à effacer les références antérieures.

Le registre hégélien donne de cette question un aperçu tout autre que celui de Deleuze, comme le fait, par exemple, le jeune philosophe américain Terry Pinkard. Son commentaire sur Charles Taylor, dans le cadre d'une étude sur le hégélianisme au XX° siècle, avance la thèse selon laquelle le « lien » entre les « signes » et l' « état de choses » n'est pas ce qui conditionne ou exprime le « sens ». Bien au contraire, le sens a à voir avec un « ordre », une organicité, ou une normativité : à l'instar de l' « expressivisme » romantique, ce sens permet de « clarifier » quelque chose qui, autrement, resterait dans l'ombre pure. En d'autres termes, on acquiert une « détermination », qui ne saurait être une instance séparée de la vie matérielle[750].

Dans un article sur les philosophies de la nature, Emmanuel Renault argumente que, chez Deleuze, la philosophie s'est constituée en deux branches ou régions ontologiques, à savoir, la « philosophie transcendantale » et la « philosophie de la nature ». La première déduit l'objectif en partant du subjectif, tandis que la deuxième déduit le subjectif en partant de l'objectif. Or, il suffit de séparer l'une de l'autre pour concevoir une nature non-idéaliste, et non l' « origine » du « passé transcendantal humain ». Nous avons là affaire à une forme de plus de critique des philosophies du sujet. La perspicacité de Renault montre une philosophie positive qui s'efforce de mettre l'être et la nature à égalité :

> « Elle est le lieu d'où la subjectivité apparaît comme dérivée, et corrélativement, d'où le réel se révèle irréductible à l'objectivité. En conséquence de cette position critique, Deleuze s'emploie à la construction des concepts grâce auxquels l'être et la nature pourront être déterminés positivement : plis, événements … »[751].

---

[750] PINKARD, Terry, "Hegelianism in the 2Oth Century", in *The Routledge Companion to Twentieth-Century Philosophy*, collection *Routledge Philosophy Companions*, organisé par Dermot Moran, Londres, Routledge, 2008, p.142.

[751] RENAULT, Emmanuel, « Les philosophies de la nature d'aujourd'hui et la *Naturphilosophie* d'hier », in *Hegel passé, Hegel à venir*, numéro coordonné par Henri Maler, Paris, L'Harmattan/ Futur Antérieur, 1995, p.40-1.

La *Logique du sens* entame d'ores et déjà une critique du couple conceptuel de « nécessité/possibilité », accusés de ne pas rendre compte du caractère inépuisable de l'événement, car leur attachement, tout compte fait, ne s'appliquerait qu'au rabattement des corps, dudit « état de choses ». Cette conception a été avancée d'une manière encore plus claire dans *Différence et répétition*, de 1968, et dont la clef nietzschéenne nous semble être l' « éternel retour ». C'est pourquoi nous exposerons cette perspective plus avant dans un prochain chapitre. Pour terminer cet exposé délibérément partiel, nous retiendrons une intéressante notion du « révolutionnaire », dont la vie n'est pas due aux vicissitudes événementielles. Ce dernier évolue dans l' « écart » des différentes règles qui engendrent une société. Ces règles sont toutes en vigueur en même temps, dans les domaines les plus variés : le droit, la religion, la politique, l'économie, l'amour, le travail, la famille, la mort, la reconnaissance et ainsi de suite. La « conquête de la nature » obéit, en revanche, à une autre vitesse, dont l'objet est d'autant plus concret que sa maîtrise l'est. C'est pourquoi la loi se distingue de tout son poids – la loi, ou détermination économique, qui n'est pas qu'une loi parmi les autres, ce que Deleuze ne dit pas explicitement dans sa démarche « pure ». Alors,

> « c'est ce déséquilibre qui rend les révolutions possibles ; non pas du tout que les révolutions soient déterminées par la progression technique, mais elles sont rendues possibles par cet écart entre les deux séries, qui exige des ré-aménagements de la totalité économique et politique en fonction des parties de progrès technique »[752].

La technique n'est ni néfaste ni libératrice en elle-même : elle est contingente et effective. Et ce, ajoutons-le aussitôt, car ses conséquences sur la division du travail sont immédiates, et son intégration continuelle sous la pression des intérêts économiques parvient à établir une « zone de constance » au profit d'un nouveau parcours dans le cycle productif. Souvenons-nous en outre des incongruités du progrès, lui aussi doté d'une dialectique. Le « sens unique » est en vérité le contrôle du capital, et non l'essence temporelle de la « chose » ; l'effectivité d'une option politique consiste donc dans l'acte de s'inscrire dans ce *continuum* pour le renverser, c'est-à-dire pour l'interrompre et le changer.

Dans les *Grundrisses*, datant de 1857, Marx note huit points programmatiques, à travers lesquels on remarque sa prise de distance par rapport à une conception abstraite de l'histoire. Le cinquième point porte sur la « dialectique des concepts de force productive (moyens de production) et

[752] DELEUZE, *Logique du sens*, op. cit., p.64.

de rapport de production, dialectique dont il faudra préciser les limites et qui ne doit pas supprimer les différences existant dans la réalité » ; le sixième point évoque le

> « rapport inégal entre le développement de la production matérielle et celui de l'art par exemple. Il faut éviter de concevoir le progrès sous la forme abstraite courante. (…) La véritable difficulté est de déterminer comment les conditions de production se développent de manière inégale par rapport au système juridique ».

Finalement, le septième point se donne pour tâche de « justifier le hasard. Comment ? ». Il débouche sur la considération selon laquelle « l'histoire universelle n'a pas existé de tous temps : elle est le résultat de toute l'histoire antérieure »[753]. Contrairement à la préface de 1859 de la *Contribution à la Critique de l'économie politique*[754], l'analyse du *Capital* pose la « correspondance » entre les modes de production et les forces productrices, ainsi que la notion de « contretemps ». Elle s'éloigne donc de l' « adéquation ». Cette catégorie « ne fait que délimiter un faisceau de possibilités ». Avec le contretemps, en revanche, on a affaire au « mode réel » de la vie, où le passé hante et hantera toujours le présent. Bensaïd

---

[753] MARX, Karl, *Fondements de la Critique de l'économie politique - Grundrisse*, tome I, traduction Roger Dangeville, Paris, Anthropos, 1967, p.39-40.

[754] « Dans la production sociale de leur existence, les hommes entrent en des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté, rapports de production qui correspondent à un degré de développement déterminé de leurs forces productives (…). L'ensemble de ces rapports de production constitue la structure économique de la société, la base concrète sur laquelle s'élève une superstructure juridique et politique et à laquelle correspondent des formes de conscience sociales déterminées. Le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus de vie social, politique et intellectuel en général. Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être ; c'est inversement leur être social qui détermine leur conscience. À un certain stade de leur développement, les forces productives matérielles de la société entrent en contradiction avec les rapports de production existants, ou, ce qui n'en est que l'expression juridique, avec les rapports de propriété au sein desquels elles s'étaient mues jusqu'alors. De formes de développement des forces productives qu'ils étaient, ces rapports en deviennent des entraves. Alors s'ouvre une époque de révolution sociale ». Si, d'une part, la grandeur indéniable du texte se tourne vers le concept d' « autonomie relative » et désavoue les autoreprésentations de soi comme relevant de l'idéologie, d'autre part le nécessitarisme du changement économique s'insinue dans ce passage : « Une formation sociale ne disparaît jamais avant que soient développées toutes les forces productives qu'elle est assez large pour contenir, jamais des rapports de production nouveaux et supérieurs ne s'y substituent avant que les conditions d'existence matérielles de ces rapports soient écloses dans le sein même de la vieille société. C'est pourquoi l'humanité ne se pose jamais que des problèmes qu'elle peut résoudre » (MARX, *Contribution à la Critique de l'économie politique*, op. cit., p.4-5).

pense que c'est à la politique de rassembler ces temps discordants : « la durée n'agit plus en tant que cause, mais comme chance ».

Contre la norme, l' « anachronisme » ne se laisse pas saisir en tant qu' « anomalie ». Bien au contraire, il s'érige comme l' « attribut essentiel du présent » : « La non-contemporanéité ne se réduit pas à l'inégalité indifférente de ses moments. Elle est aussi leur développement combiné dans un nouvel espace-temps historique » - dont Lénine et Trotsky ont su tirer les conséquences stratégiques. La production et la reproduction de la vie dépendent autant des forces productrices que des rapports de production. Le développement de celle-là est cumulatif, si l'on excepte l'hypothèse d' « anéantissement » : « Il n'en découle pas un progrès social et culturel automatique, mais rien que sa possibilité ». Bref, « l'histoire ne va pas en arrière », même si elle peut porter des vêtements anciens[755]. Qui plus est, la globalisation en cours ne procède pas de la technologie, mais de la contre-réforme libérale, des défaites sociales, de la faillite des régimes populistes et de la désintégration du socialisme[756].

Au contraire du technocrate et du dictateur, « le révolutionnaire vit dans l'écart qui sépare la progression technique et la totalité sociale, y inscrivant son rêve de révolution permanente », poursuit Deleuze. Ce sont donc, pour reprendre notre lecture selon laquelle le rôle de l'événement peut se trouver atténué, ses propres conditions de vie qui permettent une action différente : « Or ce rêve est par lui-même action, réalité, menace effective sur tout ordre établi, et rend possible ce dont il rêve »[757]. On pourrait dire que cet écart concerne avant tout non pas la « multiplicité de règles » en rapport avec l'unicité technique, mais ce que la technique promet sous la forme de l'idéologie et du règlement marchand des activités humaines : l'autre nom de cela est l'utopie déterminée, qui sait que l'abondance peut être partagée, mais que cette abondance doit être produite et conduite autrement. Pour parler avec Marx, c'est le capital qui fait que « chaque progrès économique soit une calamité sociale »[758].

Mais alors, se demande Bensaïd, quel serait le milieu d'un présent sans épaisseur historique ?[759] Nous lirons maintenant, avant de discuter l'éternel retour systématisé en rapports de différence et de répétition, l' « application », du moins en termes de pensée, d'une telle perspective.

La rencontre entre Deleuze et Guattari, ayant lieu en 1969, se donnait pour tâche la libération du devenir et du désir. C'est la raison pour laquelle en 1980 les auteurs rassemblaient leurs univers intellectuels pour les

---

[755] BENSAÏD, *Marx o intempestivo*, op. cit., p.41-2, 44-5 et 74.
[756] BENSAÏD, *Éloge de la politique profane*, op. cit., p.247.
[757] DELEUZE, *Logique du sens*, op. cit., p.64.
[758] MARX, *Le Capital*, livre I, tome 2, (1967), 1977, op. cit., p.165.
[759] BENSAÏD, *Éloge de la politique profane*, op. cit., p.228.

confronter à la réalité, tout en proposant un nouvel axe de recherche et de pratiques. C'est ainsi que viennent au jour le devenir et son principe affirmatif, censés être les outils de la nouvelle libération. À l'écart de la filiation, le devenir ne saurait que produire davantage de soi-même – y compris le sujet pris dans son mouvement. En outre, le « devenir n'est pas progresser ou régresser suivant une série », c'est plutôt une « alliance » vérifiable sur les branchements d'un « rhizome »[760]. De ce fait, sous le signe du devenir inconditionné, Deleuze et Guattari se sont mis à réfléchir aux nouvelles formes d'une voie révolutionnaire. Ils se posèrent la question, très ancienne en fait, de quoi faire : se retirer du marcher, dans un choix fascisant ? Ou vaudrait-il plutôt mieux adopter la solution socialiste réellement existante, c'est-à-dire de gouverner par l'État ? Ce qu'ils proposent va de pair avec la négation de toute négation, en d'autres termes, il s'agit d'aller « plus loin dans le mouvement du marché », avec le souci de tout déterritorialiser :

> « Car, peut-être, les flux ne sont pas encore assez déterritorialisés, pas assez décodés, du point de vue d'une théorie et d'une pratique des flux à haute teneur schizophrénique. Non pas se retirer du procès, mais aller plus loin, 'accélérer le procès', comme disait Nietzsche : en vérité, en cette matière, nous n'avons encore rien vu »[761].

Certains de ces concepts on été « appliqués » au monde contemporain par Antonio Negri et Michael Hardt.

D'une hégémonie partagée, après Yalta et Potsdam, on serait passé à l' « Empire » : Negri et Hardt parlent du « pouvoir absolu et déterritorialisé d'un capital déployé en réseau dans un espace sans limite ni lieux », d'une « souveraineté non territoriale et non étatique ». Empire et multitude remplacent le concept d'impérialisme, décrété caduque, par celui d'empire, dans un « cosmopolitisme libertaire »[762]. « Sans limite ni dehors », l'empire est l'espace lisse où le capital et la souveraineté se confondent[763]. Le pouvoir du capital s'exerçant sans médiations, cette vision « oscille entre la perspective d'une prolifération rhizomatique de contre-pouvoirs faisant contrepoids au pouvoir indépassable du capital » et l' « effondrement

---

[760] DELEUZE et GUATTARI, *Mille plateaux*, op. cit., p.291 et 356.
[761] DELEUZE et GUATTARI, *L'anti-Œdipe*, op. cit., p.285.
[762] BENSAÏD, *Éloge de la politique profane*, op. cit., p.8 et 238.
[763] NEGRI, Antonio et HARDT, Michael, *Empire*, traduction Denis-Armand Canal, Paris, Exils, 2000, p.239.

catastrophique » du système mis à nu par ces résistances[764]. D'ailleurs, le concept d'Empire est défini comme suit :

> « Par Empire, nous entendons la situation politique globale dans laquelle la souveraineté a pris une forme nouvelle, et se compose d'une série d'organismes nationaux et supranationaux unis dans une logique de gouvernement unique »[765].

---

[764] NEGRI, Antonio et HARDT, Michael, *Multitude*, traduction Nicolas Guilhot, Paris, La Découverte, 2004, p.380. On voit très clairement l'application du concept de rhizome. À la suite de cette note, tous les numéros de page que nous donnerons concernent *Mille plateaux*, de Deleuze et Guattari. Le rhizome n'est pas fait d'unités, mais de « dimensions » ou de « directions mouvantes » : « Il n'a pas de commencement ni de fin, mais toujours un milieu, par lequel il pousse et déborde ». Ainsi, rien n'organise le rhizome, caractérisé par une « circulation d'états ». Son principe est l' « agencement », qui ne saurait avoir d'objet. La modernité aurait élu en tant que modèle la « racine fasciculée » : la « réalité naturelle » n'apparaît plus comme le reflet (en l'occurrence, celui du « livre », mais on peut voir la réalité tout court) ; elle n'apparaît qu'après coup, c'est-à-dire, après l' « avortement de la racine principale ». S'y ajoute une « dimension supplémentaire ». Selon Deleuze et Guattari, le brisement de l'unité linéaire par Nietzsche a pour contrepartie l'unité du retour. Dès lors, « extraire l'unique de la multiplicité à constituer », c'est là le célèbre « rhizome », qui « comme tige souterraine se distingue absolument des racines et radicelles », parmi lesquelles les « bulbes » et les « tubercules » ; il y a là « le meilleur et le pire », c'est-à-dire la pomme de terre et le chiendent. Cela dit, son caractère, disons, « impérial », réside en ce que « n'importe quel point d'un rhizome peut être connecté avec n'importe quel autre, et doit l'être », au contraire du cas d'un arbre, qui fixe sa racine. L'énonciation et le non-contrôle de tout ce qui est extérieur (le « dehors » ou le « plan de consistance ») forment des « agencements machiniques » de matériaux hétérogènes. Forcément, toute compréhension passe par « les régimes de signes et leurs objets » ; sans sujet ni objet, une multiplicité a des « déterminations », ici dans le sens d'intensités qui changent de nature. Il s'agit d'une « carte », engendrant le « vrai devenir » : une «capture de codes» ou une « plus-value de code » (op. cit., p.31-2, 10, 12-3, 16, 14-5 et 17). L'Internet constituerait, selon Negri et Hardt, un exemple pratique du concept de rhizome : ce serait un « mécanisme démocratique » de cette infrastructure informationnelle. Originairement développé par l'armée américaine, l'Internet avait pour but de s'opposer à une attaque, puisque chacun de ses morceaux peut opérer isolément, même si quelques uns sont détruits. Mais ce qui garantit la survie du système, à savoir le manque de centre, est aussi ce qui le rend si difficile à maîtriser. En revanche, le « réseau oligopolistique », comme la radio et les télévisions, ont un point central d'émission : c'est l'arbre, et non le rhizome (*Empire*, op. cit., p.365-6). À notre avis, il faut résolument combattre le mantra technique caché (donc ontologique) de Marshall McLuhan, selon lequel « le média est le message » (MCLUHAN, Marshall, « *The Medium is the Message* », in *Understanding Media : The Extensions of Man*, pp.23-35, New York, Signet, 1964).

[765] NEGRI, Antonio, et COCCO, Giuseppe, *Global - Luttes et biopouvoir à l'heure de la mondialisation : le cas exemplaire de l'Amérique latine*, traduction Jeanne Revel, Paris, Éditions Amsterdam, 2007, p.60 ; cité par BENSAÏD, *Éloge de la politique profane*, op. cit., p.244.

Negri et Hardt imaginent un « empire acéphale », dans un mélange pêle-mêle de l'ultra-impérialisme, de la théorie de l'effondrement et des théories postmodernes de résistance[766]. L'impérialisme classique représentait l'expansion des États ; aujourd'hui, ce qui opère est un dispositif supranational qui n'a pas d'État et qui n'est que capitaliste. Cela rend d'ailleurs toute critique tiers-mondiste réactionnaire :

> « L'émergence toujours plus puissante des multinationales capitalistes dans les trente dernières années du XX° siècle et le fait qu'elles soient liées par des instruments et des institutions de contrôle international ont achevé d'effacer les écritures tiers-mondistes »[767].

Notons que le « tiers exclu », qui se trouve au-delà de la logique formelle, cède place à un binarisme : « d'un côté le rôle dissolvant de l'Empire, de l'autre la nature réactionnaire de ce qui lui résiste ».

Tous ces flux d'une liberté déliée des formes habituelles de pouvoir n'échappent pourtant pas à la hiérarchisation de rapports : « Le capital se transnationalise, mais il s'adosse à la puissance militaire, monétaire et commerciale des États dominants ». Et, malgré les expériences quotidiennes de rapidité, le capitalisme globalisé dépend encore de « stratégies étatiques » : « Sa forme politique globale est celle d'un système multiple d'États territoriaux (non nécessairement nationaux) ». Il va de soi qu'il n'existe point de « non-État » ; les États, eux, œuvrent toujours en faveur de la rentabilité et de la sécurité des capitaux, soit par le biais de la violence, soit par celui du droit. Chaque unité aux intérêts hégémoniques doit donc surveiller ses tensions internes ainsi que les relations internationales. La globalisation a par ailleurs deux tendances, en fait contradictoires :

> « l'extension spatiale du capital à l'échelle d'un marché mondial 'sans frontière', d'une part, et l'organisation territoriale et étatique du développement inégal, d'autre part ». Il faut noter qu'aucun prétendu « automatisme marchand » ne peut rendre leur naturalité, tant désirée, aux processus ou flux réellement existants – y compris ceux du désir.

---

[766] BENSAÏD, *Éloge de la politique profane*, op. cit., p.238.

[767] NEGRI, Antonio, et COCCO, Giuseppe, *Global - Luttes et biopouvoir à l'heure de la mondialisation : le cas exemplaire de l'Amérique latine*, traduction Jeanne Revel, Paris, Éditions Amsterdam, 2007, p.110 ; cité par BENSAÏD, *Éloge de la politique profane*, op. cit., p.239.

La globalisation est un résultat, elle a exigé maints efforts politiques pour mener à bien toute une série de contre-réformes. Les nouveaux dispositifs, fussent-ils du droit ou du commerce, demandent de l' « énergie », c'est le moins que l'on puisse dire[768]. Il s'en suit que la force de travail qui ne peut pas se déplacer est victime de l'exploitation de mieux en mieux organisée de la part des pays où le capital arrive à s'imposer au travail sans beaucoup de contraintes : la plus-value est mobile. Karl Marx nous salue lorsque les bulles spéculatives explosent après avoir refoulé l'essentiel de leur lest matériel et productif : « tout ce qui est solide part en fumée »[769] – ce qui ne veut pas dire que l'on assiste à l'effondrement du capitalisme, mais à une crise de la valorisation des capitaux. L'endettement des classes démunies impose une limite au système. Le paradoxe est que le capital, moteur de la production, cesse de pousser celle-ci dès qu'on ne réalise pas de profit (sans vente et avec une chute de la consommation, les attentes sont brisées). Car les choix et les hasards de la politique doivent en tenir compte ; on assiste au nécessaire retour de la politique lors des débâcles libérales.

Même le capital financier, puisque producteur et tourné vers l'avenir, annoncerait « la figure émergente de la multitude »[770]. Ainsi, dans les nouvelles formes du capitalisme, « le pouvoir constituant de la multitude a mûri », et « les gouvernants deviennent toujours plus parasitaires et la souveraineté inutile : inversement les gouvernés deviennent toujours plus autonomes et capables de faire société ». Negri est alors tout à fait à l'aise pour se déclarer « convaincu que nous sommes déjà des hommes nouveaux », tout simplement[771]. Le meilleur des mondes.

Chez les Français (notamment chez Foucault, Deleuze et Badiou), l'événement relève de la « pureté » : « on » (il faut utiliser ce pronom, d'ailleurs) ne sait pas du tout ce qui va arriver, on n'en connaît que sa structure. C'est-à-dire que l'on serait à même de dire les effets de l'événement : on peut compter parmi eux le décentrement des sujets (ou la mort de la forme sujet). Sans passé ni avenir, on ne pourrait qu'en cerner les déroulements immédiats ; les effets éparpillés ne seraient que de pures

---

[768] BENSAÏD, *Éloge de la politique profane*, op. cit., p.239-46.

[769] MARX, Karl, et ENGELS, Friedrich, *Manifeste du Parti communiste* – suivi de *La lutte des classes en France*, traduction Robert Mandrou, Paris, 10/18, 1962, p.24. Dans *Le Capital*, nous voyons que « ces révolutions de valeur périodiques confirment donc ce qu'elles sont censées réfuter : l'existence indépendante que la valeur prend en tant que capital, et qu'elle conserve et accentue par son mouvement » (MARX, Karl, *Le Capital – Critique de l'économie politique*, livre troisième, *Le procès d'ensemble de la production capitaliste*, traduction C. Cohen-Solal et Gilbert Badia, Paris, Éditions Sociales, (1957), 1974, tome VI, p.98 et suivantes).

[770] NEGRI et HARDT, *Multitude*, op. cit., p.324.

[771] NEGRI, Antonio, journal *Le Monde*, 13 juillet 2007 ; cité par BENSAÏD, *Éloge de la politique profane*, op. cit., p.310-1.

productions. Sans une analyse matérialiste portant sur les tendances du capital et sur les formes de la division du travail nous n'élaborons que des exposés poétiques sur le brisement des identités. La seule contrepartie qu'offrent ces derniers est d'habiter l'inéluctable espace des positivités pures : les soucis de soi et les plis prennent en charge la bonne mesure venue après coup. Un autre point à soulever est que chez des penseurs comme Negri, par exemple, nous voyons l'application politique des postulats du pur événement et du nécessitarisme spinoziste dépourvu de médiation. Pour Negri, le capital ne produit pas d'immanence. Nous nous expliquons, car personne n'entend nier l'effectivité dans la sphère abstraite, bien entendu : les négriens sont de l'avis selon lequel le capital « est » l'immanence. Cette petite tournure linguistique est lourde de conséquences pour le diagnostic de la réalité.

Si le capital est l'immanence, c'est-à-dire s'il ne produit pas mais est lui-même la production, aucun partage entre capital et travail n'est désormais possible. Sans médiations, vues comme la désuétude même du moral, nous serions retournés vers la pureté de l'Être. C'est pourquoi nous ne pouvons être d'accord avec les louanges de ces penseurs lorsqu'ils commémorent l'essor de « nouveaux hommes » à la hauteur des forces du devenir, tous créateurs dans le libre royaume de l'immatérialité. Bien plutôt, la naturalisation de la marchandisation a à voir avec un autre nouvel essor, celui de l'esprit calviniste – non tant pour son amour de la thésaurisation (un moment historique ou une époque déterminés du développement égologique possible dans les contingences du capitalisme), mais pour la théorie de la prédestination laïcisée (son concept philosophique). Car s'il y a déplacement, ce n'est que celui des marchandises ou de ceux qui font la course au capital. Bref, à ce stade de l'accumulation mondiale du capital, la figure de l'individualisme qui en découle nourrit plus le souci de l'acquisition immédiate que la fraternité sans frontière entre les opprimés. Ce Dionysos est séparé d'Apollon.

Le sens de l'histoire a été retrouvé ! Le seul parcours possible s'est construit grâce à la coïncidence entre liberté, efficacité et formes politico-militaires : « On peut lire toute l'histoire des révolutions modernes comme une progression saccadée, irrégulière, mais cependant réelle vers la réalisation du concept absolu de démocratie » tenant lieu « d'étoile polaire vers laquelle sont orientés nos désirs et nos pratiques politiques ». L'esprit absolu hégélien a été remplacé[772]. Que l'on se souvienne du vieux Kojève, pour qui le comblement de l'écart entre le besoin et le désir, opéré par le travail, aurait transformé les États-Unis d'Amérique en un pays « marxiste »,

[772] BENSAÏD, *Éloge de la politique profane*, op. cit., p.310.

grâce à leurs capacités d'appropriation[773]. Entre le Lénine de *L'État et la Révolution* (le travail du négatif du pouvoir constituant) et le Madison du *Fédéraliste* (l'édification positive du pouvoir institutionnel institué), telle est l'équation proposée[774]. Ce constat nous renvoie sans appel au texte *Qu'est-ce que la philosophie*, dans lequel Deleuze et Guattari essaient de comprendre la pure contingence de tout ce qui est – y compris du capitalisme. Ils commencent par affirmer que la seule chose universelle dans le capitalisme est le marché. Il s'en suit que le capitalisme avance grâce à « une axiomatique immanente de flux décodés », constituée notamment par les formes marchandes. Dans l'axiomatique, le modèle ne renvoie pas à la transcendance. C'est pourquoi la limite immanente de l'Occident vient de l'intérieur (et non de la projection de la transcendance). Cela lui aurait permis de pousser en avant le mouvement de déterritorialisation entretenu par le capital et cela revient à postuler que le système s'agrandit tout en se déplaçant. Dans ce sens, celui de l'immanence, les auteurs se sentent à même de proclamer que nous serions des « Grecs ». Le capitalisme, « c'est la nouvelle Athènes ». L'homme du capitalisme serait Ulysse, le « plébéien rusé » (dans la figure de l'émigré et du prolétaire) qui se lance dans un « mouvement infini » - la « Révolution». Il n'est pas inexact que de dire que la résistance montre plutôt des signes qu'une concrétude.

Le processus est en-soi contingent : dans cette acception, le rapport entre la philosophie moderne et le capitalisme est de la même nature que celui entre la Grèce et l'Europe, à savoir celui de la connexion d'un plan d'immanence absolu avec un milieu social relatif ; ce qui change, ce sont les « données », entendues comme quelque chose de dérisoire. Le mouvement de déterritorialisation déclenché par le capitalisme va se reterritorialiser dans l'État – la « folie tempérée » pour mieux contrôler le développement à partir de nouvelles limites internes. En un mot, la critique devrait traiter conjointement le pragmatisme américain et le socialisme russe.

Non idéologique selon ces auteurs, la mouvance capitalistique a pour dynamique de « pousser à l'infini des déterminations historiques et sociales pour en extraire des figures spirituelles ».

---

[773] KOJÈVE, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la 'Phénoménologie de l'esprit'*, Paris, Gallimard, 1947, p.436-7 ; cité par DERRIDA, *Spectres de Marx*, op. cit., p.122 : « Pratiquement, tous les membres d'une 'société sans classes' peuvent s'y approprier dès maintenant tout ce que bon leur semble, sans pour autant travailler plus que le cœur ne leur dit. Or plusieurs voyages comparatifs effectués aux États-Unis et en URSS m'ont donné l'impression que si les Américains font figure de Sino-soviétiques enrichis, c'est parce que les Russes et les Chinois ne sont que des Américains encore pauvres, d'ailleurs en voie de rapide enrichissement. J'ai été porté à en conclure que l'*American way of life* était le genre de vie propre à la période post-historique ».

[774] BENSAÏD, *Éloge de la politique profane*, op. cit., p.313.

Chez Deleuze et Guattari, la philosophie consiste en la radicalisation du capital, étant donné que, dans l'immanence, elle ne fait que supprimer sa limite intérieure :

> « La philosophie porte à l'absolu la déterritorialisation relative du capital, elle le fait passer sur le plan d'immanence comme mouvement de l'infini et le supprime en tant que limite intérieure, le retourne contre soi, pour en appeler à une nouvelle terre, à un nouveau peuple ».

Alors la « dialectique négative » et l' « utopie » francfortoise sont nominalement évoquées, opérant la « jonction » entre la philosophie et le présent, comme rendant la philosophie à proprement parler politique. L'utopie fait référence à la déterritorialisation absolue, à la limite de la connexion avec le « milieu relatif présent » et ses forces. Par ailleurs, si l'utopie n'est point un « rêve », c'est que l'on doit se tourner vers la Révolution comme instaurant un champ d'immanence, à savoir, comme une connexion réelle luttant contre le capitalisme. Les auteurs redoutent cependant que le mot utopie ne soit déjà « mutilé » par l'usage que lui attribue l'opinion[775]. Leur option, dans *Mille plateaux*, est en faveur du « nomadisme » : l'histoire étant identifiée à la perspective des « sédentaires » ou de l' « appareil unitaire d'État », les nomades en auraient été refoulés. Alors, « ce qui manque, c'est une Nomadologie, le contraire d'une histoire »[776].

Y a-t-il bien une lutte ? Il n'est pas inutile de poser la question.

Le Marx de Negri et de Hardt, parmi d'autres, est « un autre Marx » ; pourvu que la dialectique soit éliminée, on reste « marxiste ». Ce Marx-là est plus proche de Spinoza et de Nietzsche, et cela forme tout un « nouveau courant matérialiste », auquel se joignent un certain Althusser, puis Negri, et jusqu'à Foucault, Deleuze et Guattari. Dans *Empire*, on peut lire que dans les temps contemporains le travail ne serait plus un « dehors » du capital, et ce grâce à l'incorporation de celui-là par celui-ci.

D'après ces penseurs, le travail réalisé sous l'emprise des catégories de la réalité moderne ne serait productif que grâce à la médiation du capital, car il serait alors séparé des moyens de production. Cela s'explique par le fait que la limite du capitalisme industriel serait déterminée, subjectivement, par le point de vu du prolétaire dans l'acte de la reconnaissance de son travail : on partage le « dedans » et le « dehors » du capital[777].

---

[775] DELEUZE et GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, op. cit., p.101-2 et 93-6.
[776] DELEUZE et GUATTARI, *Mille plateaux*, op. cit., p.34.
[777] NEGRI et HARDT, *Empire*, op. cit., p.239.

Néanmoins, tout cela se démantèle dès que l'on passe au monde dit contemporain. Le « travail immatériel » se valoriserait lui-même, sans l'aide ou l'intervention de la médiation du capital. Les « moyens de production » qui en sont responsables sont l'inaliénable cerveau et l'irréductible affectivité. La « fonction historique » du capital aurait changé, étant donné que la vie peut se reproduire immédiatement. La piste « postmoderne » dans l'œuvre de Marx se trouverait dans les *Grundrisses*, plus précisément dans la théorie de l' « intellect général »[778], tenue comme la réussite même du capitalisme.

La centralité du « lieu théorique » de la productivité – et par voie de conséquence du sommaire abandon de la dialectique – est assurée par l'accroissement du travail intellectuel ou, selon le jargon de ce courant de

[778] Le « procès de travail » se décompose en « matériel de travail », « moyen de travail » et en « travail vivant » ; le « capital » à proprement parler serait la « totalité » en mouvement – par opposition au « produit » présent lors du « repos ». Le capital se les approprie, ce qui revient à dire que, du point de vue du capital, ce ne sont que des « fragments qualitativement différents » de la valeur. Ainsi, le moment du travail crée de la valeur, tandis que les deux autres « sont des valeurs constantes ». Entre elles, ces valeurs d'usage ne se distinguent certes pas ; néanmoins, sous le capital, on a affaire au « capital circulant (matière première et produit) » et au « capital fixe (moyen de travail) » - des instances qui traverseront ce qui se présente en tant que valeur d'usage. Autrement dit, la différence quantitative est, au sein de la rotation du capital, constituée par leurs différences qualitatives. La conclusion logique est que, ainsi, avec l'essor des machines, le travailleur voit un changement qualitatif de son travail, et le moyen de travail devient une forme dans la composition du capital fixe ou du « capital en général » : « Tant que le moyen de travail a un caractère immédiat et se trouve dans l'état historique où le capital le capte et le reprend dans son procès de valorisation, il ne peut subir qu'un changement formel. Mais cela suffit pour qu'il n'apparaisse plus seulement avec ses propriété physiques : il est devenu un mode d'existence particulier du capital, déterminé par l'ensemble du procès capitaliste ; c'est du capital fixe ». La science qui a créé ces machines n'est pas une figure du « cerveau des ouvriers ». Or, « l'appropriation du travail vivant par le travail objectivé – de la force et de l'activité valorisantes par la valeur en soi – est inhérente à la nature du capital », écrit Marx. Le tournant a lieu dès lors que « le procès de production cesse d'être un procès de travail, au sens où le travail en constituerait l'unité dominante ». La tendance à la diminution du travail nécessaire s'est trouvé une bonne voie de développement, et le travailleur n'en est qu'un accessoire, note Marx. Le producteur ne produit plus d'après ses « besoins immédiats » ou selon les valeurs d'usage, celles-ci n'étant, par rapport à la production, qu'un simple support. C'est pourquoi la « transformation historique » des « instruments de travail » doit forcément se mettre en adéquation avec les exigences de la production marchande. L'identification immédiate entre capital et travail, issue de l'histoire, est décrite de la façon suivante par Marx : « L'accumulation du savoir, de l'habilité ainsi que toutes les forces productives générales du cerveau social sont alors absorbées dans le capital qui s'oppose au travail : elles apparaissent désormais comme une propriété du capital, ou plus exactement du capital fixe, dans la mesure où il entre dans le procès de travail comme un moyen de production effectif » - dont la forme la plus adéquate est celle du « capital circulant ». À notre avis, Marx décrit ce qu'il se donne à critiquer (MARX, Karl, *Fondements de la Critique de l'économie politique II - Grundrisse*, traduction Roger Dangeville, Paris, Anthropos, 1968, p.209-13).

pensée, immatériel. Marx n'aurait pas raté sa cible, et ce qu'il voyait était « notre époque », notent les auteurs :

> « Cette transformation radicale de la force de travail et l'incorporation de la science, de la communication et du langage dans la force productive ont redéfini la phénoménologie du travail et l'horizon mondial de la production dans son entièreté »[779].

À ce propos, Slavoj Žižek évoquait à la Sorbonne, en 2007, en présentant son texte publié dans la revue *Rethinking Marxism*[780], un « projet pré-marxiste » (ou utopiste), irrémédiablement entaché de « mauvais hégélianisme » (ou progressisme). Le processus dont il est question est une « transition » vers la globalité, analogue à l'Empire romain, dans lequel « se développaient des masses hybrides aux identités éparpillées ». En somme, la référence de Negri à Marx lui retire son « bâton politique », car la forme « virtuelle » du moment marchand actuel est prise au pied de la lettre, à savoir comme la seule forme de réalité, sans aucune lutte légitime, sans aucun aspect mystifiant de la réalité.

Que penser de tout cela ? Un succédané pour ceux qui voulaient « tout et tout de suite » et qui désormais sont plus mûrs car ils se sont reterritorialisés ? Nous n'avons pas épuisé ces concepts dans notre exposé, mais il n'est pas dans notre intérêt de le faire maintenant. Nous pensons toutefois que le concept de « multitude » n'est pas censé s'opposer à celui de « classes », mais plutôt à celui de « peuple » (homogénéité imaginaire), de « masses » (indifférenciées) et de « classe ouvrière » (réduite à la sphère de l'industrie).

En faisant appel à « la nouvelle figure subjective du prolétariat » ainsi qu'à la classe et à l'ensemble du travail théorique des négriens[781], ces notions peuvent enrichir les débats critiques – même si la différence de contenu entre ces perspectives reste irréductible.

---

[779] Ibidem, p.439. Nous devons ce dernier développement autour de l'appropriation négrienne et hardtienne de Marx à nos entretiens avec Irène Viparelli.

[780] ŽIŽEK, Slavoj, "Have Michael Hardt and Antonio Negri Rewritten the Communist Manifesto For the Twenty-First Century?", in *Rethinking Marxism*, Massachusetts, Volume 13, N° 3/4, 2001. Dans un texte plus récent, le philosophe slovène développe ainsi sa critique d'un communisme immédiatement disponible : « Quand le 'travail immatériel' (l'éducation, la thérapie etc.) est célébré comme le genre de travail à même de produire directement des rapports sociaux, on ne devrait pas oublier ce que cela veut dire au sein d'une économie marchande : notamment que ces nouveaux domaines jusqu'alors exclus du marché deviennent désormais marchandisés » (ŽIŽEK, Slavoj, *First as Tragedy, then as Farce*, Londres/ New-York, Verso, 2009, p.144).

[781] NEGRI et COCCO, *Global*, op. cit., p.34 ; cité par BENSAÏD, *Éloge de la politique profane*, op. cit., p.280.

Car, finalement, la « notion » – assez pratique – d'exploitation a été retenue par Negri :

> « En termes conceptuels, nous entendons prolétariat comme une vaste catégorie incluant tous ceux dont le travail est directement ou indirectement exploité par des normes capitalistes de production et de reproduction auxquelles il est assujetti »[782].

[782] NEGRI et HARDT, *Empire*, op. cit., p.83.

CE QUI REVIENT

Selon Karl Löwith, *Zarathoustra* résume toute la pensée de Nietzsche, parce qu'à aucun moment il n'y renonce au « système de paraboles », en cherchant toujours à parler par images. Löwith diffère de Deleuze, qui croyait que Nietzsche n'avait pas eu le temps de développer la pensée contenue dans *Ainsi parlait Zarathoustra* ; Löwith affirme qu'il n'existe – y compris dans les notes posthumes nietzschéennes – rien au-delà de ce qui s'y trouvait. L'éternel retour serait l' « antichambre incontournable de la transvaluation » - ce qui, alors même que l'on propose l'inversion du nihilisme, serait la plus grande pensée de « Nietzsche-Zarathoustra ». Cet ouvrage est le témoin et le testament de Nietzsche, l'image de son Être jeté sur la Terre ; toute analyse de son œuvre devrait donc partir de là[783]. La position si particulière occupée par ce texte dans l'œuvre de Nietzsche serait due au déploiement du concept de l'éternel retour – qui se présente sous une forme spécifique, à savoir celle de la parabole. Toutefois, il s'agit d'une parabole différente, qui se confond avec l'Être, c'est-à-dire la « parabole de l'Être ». L'image en naît comme si les choses parlaient d'elles-mêmes. Telle est l'expérience de l'inspiration chez Nietzsche : l'Être veut devenir parole, peupler le monde lettré, tandis que le philosophe passe par des sentiments d'étrangeté. En devenant le comédien de Dionysos, Nietzsche serait-il assujetti à une « inspiration divine » ou jouerait-il plutôt le rôle de bouffon de soi-même ?[784]

Pour Löwith, il semble clair que la philosophie de Nietzsche n'est ni un système fermé, sur le modèle soit de Kant soit de Hegel, ni un ensemble d'aphorismes éparpillés – car il appartient justement à l'aphorisme de donner du sens à la critique des systèmes. En s'appuyant sur une forme entremêlée au contenu, l'unité métaphorique d'une telle pensée se place au sein même de l'expérimentation[785]. Ce que ce commentateur allemand suggère est que l'on cherche l' « unité cachée des aphorismes » dans les textes du philosophe

---

[783] « Midi et éternité » faisait partie du premier plan de *Zarathoustra*, mais a été intégré à la « Volonté de puissance », œuvre publiée à titre posthume. Le sous-titre du passage « Midi et éternité » serait « ébauche d'une nouvelle forme de vivre » - la renaissance de la vie qui sort de la maladie et se veut éternelle, arrive à une « nouvelle forme de mourir ». Même si *Zarathoustra* n'est pas à proprement parler le Surhomme, il serait d'ores et déjà un « esprit libre » ; la *Généalogie de la morale*, aussi bien que *Par-delà le bien et le mal* seraient ses « glossaires » (LÖWITH, Karl, *Nietzsche, philosophie de l'éternel retour du même*, traduction Anne-Sophie Astrup, Paris, Flammarion, 1998, p.78 et 282).

[784] LÖWITH, Karl, « Nietzsche et sa tentative de récupération du monde ». In : *Nietzsche, Cahiers de Royaumont*, traduction Kelkel, Paris, Minuit, 1967, p.282.

[785] LÖWITH, *Nietzsche, Philosophie de l'éternel retour du même*, op. cit., p.19-21.

tragique. D'après lui, cela est évident à la lecture de ce passage de ce Nietzsche plus sobre portant sur le mouvement des idées :

> « Un concept philosophique n'est jamais arbitraire, jamais il ne se développe tout seul, les concepts ne se développent qu'en rapport les uns avec les autres, en famille, si bien que même lorsqu'ils semblent apparaître tout d'un coup et arbitrairement dans l'Histoire de la pensée, ils appartiennent, pourtant, tantôt à un système tantôt aux espèces de la faune d'un continent »[786].

Tout d'abord, concentrons-nous sur Nietzsche, pour ensuite reprendre quelques interprétations de son propos. Le livre par excellence de l'éternel retour est *Zarathoustra*, datant de 1887. Pourtant, ce concept hantait déjà la pensée nietzschéenne (bien que de nombreux interprètes croient voir l'intuition d'une présence de l'éternel retour dès les écrits de jeunesse, comme *La naissance de la tragédie*). Plus âgé que *Zarathoustra* d'un an, *Par-delà le Bien et le Mal* porte un valeureux aphorisme qui nous aide à comprendre l'éternel retour. Le terme utilisé est différent : on y emploie l'expression *Circulus Vitiosus Deus*, reprise par Klossowski comme titre de son étude. Nietzsche élabore l'hypothèse suivante : le pessimisme, pensé « jusqu'au bout », peut-il se libérer des limitations chrétiennes et bouddhistes ? Ceux qui portent à la fois l'empressement et la vision « plus qu'asiatique », arriveraient, même sans le savoir, à l'opposé de la négation dans laquelle on se trouve. Il s'agit là de l'inversion du nihilisme, de ce qui se veut éternellement et « *da capo* »[787].

Le démon sournois qui apparaît dans le quatrième livre du *Gai savoir* est une annonce hypothétique de l'éternel retour, qui va d'ailleurs se présenter à nouveau plus tard comme l'un des personnages de *Zarathoustra*. Nous sommes en 1882, dans ce que le philosophe de Dyonisius appellera plus tard dans *Ecce homo* (1888) le « prélude » à son chef-d'œuvre, *Zarathoustra*. Tout en brisant la solitude du narrateur, le démon lui glisse :

> « Cette vie, comme tu es en train de la vivre et l'a vécue, tu devras la vivre une fois de plus et d'incalculables fois ; et il n'y aura rien de nouveau, mais chaque douleur et chaque plaisir et chaque soupir et pensée (…) vont encore t'arriver, tout dans la même séquence et ordre ».

---

[786] NIETZSCHE, cité par LÖWITH, *Philosophie de l'éternel retour du même*, op. cit., p.24.
[787] NIETZSCHE, Friedrich, *Além do bem e do mal*, traduction Paulo César Souza, São Paulo, Companhia das Letras, 2003, p.59.

Soit on grince des dents, soit l'on y voit le salut. De toute façon, l'aphorisme finit en suspension : « Ou bien ne te faudrait-il pas témoigner de bienveillance envers toi-même, et la vie, pour ne désirer plus rien que cette dernière, éternelle confirmation, cette dernière éternelle sanction ? »[788].

De même que Lukács dans son étude du fétichisme de la marchandise prend pour « données » les analyses économiques de Marx[789], ce travail portant sur la présence et les déploiements de l'éternel retour chez Nietzsche (et d'autres) doit prendre le récit de *Zarathoustra* comme une « donnée » – et ce dans toute son ampleur romanesque-métaphysique. En faire un résumé ne nous apporterait rien. C'est une tâche ardue que de se mêler aux dithyrambes de Zarathoustra et de les contraindre à un schéma quelconque. C'est peut-être ce que reflète le sous-titre, « un livre pour tous et pour personne ». Il en va de même pour l'assertion de Löwith sur la destinée de Nietzsche, penseur et fou : « Il est encore proche de nous et déjà lointain »[790]. Bref, *Zarathoustra* est un livre pour ceux qui deviennent.

Le *Zarathoustra*, d'après Roberto Machado[791], peut être compris comme un « roman de formation » au sens goethéen : après avoir vécu quelques années dans l'isolement, le personnage créateur du bien et du mal (selon la tradition perse du « Zoroastre ») était le seul capable de forger d'autres valeurs. Son parcours est donc un apprentissage aboutissant à l'éternel retour, qui doit avant tout transformer son nihilisme, lequel n'est que celui de son temps. L'homme du dégoût est prisonnier de soi-même ; écarté de ce qu'il peut accomplir, il lui arrive d'accuser l'existence.

Plongé dans d'innombrables voyages, autour de soi et dans le monde, Zarathoustra se rend compte dans « le Chant sépulcral »[792] qu' « il n'y a des résurrections que là que où il y a des tombes ». Il y a quelque chose d'irréductible dans ce héros tragique : la volonté. Encerclé par les mésaventures, il ne cesse pas de vivre – il rit[793]. Le cheminement vers une telle rédemption se trouverait dans la posture qui inscrit la subjectivité dans le temps, autrement dit dans la supposition de l'éternel retour (l'acte de création – et non un *deus ex-machina* – englobe tout, et les souffrances et les

---

[788] NIETZSCHE, Friedrich, *A Gaia ciência*, traduction Paulo César Souza, São Paulo, 2001, Companhia das Letras, p.230.

[789] LUKÁCS, George, *Histoire et conscience de classe*, traduction Kostas Axelos et Jacqueline Bois, Paris, Minuit, 1960, p.110.

[790] LÖWITH, *Philosophie de l'éternel retour du même*, op. cit., p.10-3.

[791] MACHADO, Roberto, *Zaratustra – Tragédia nietzscheana*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2001.

[792] NIETZSCHE, Friedrich, *Assim falava Zaratustra*, traduction Mário Silva, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1998, p.125.

[793] Bien que, comme le notait Bob Dylan, généralement, « *it takes a lot to laugh* » (il faut beaucoup de temps pour rire). Chanson « *It takes a lot to laugh, it takes a train to cry* », de l'album *Highway 61 Revisited*, de 1961 (il faut beaucoup de temps pour rire, pour pleurer, ça va plus vite – traduction libre).

bonheurs). Si bien que, le moment venu, cette volonté veut le futur, au-delà de l'homme, malgré le nihilisme. Pour cet individualisme, l'homme présent est le pont reliant un état à l'autre ; c'est lui qui opère la transmutation, conformément à la métaphore du *Gai savoir* : un arbre dont les racines plongent dans le mal, semé sur un mauvais sol, érige ses branches verdâtres vers le ciel[794]. En suivant Deleuze, le Surhomme est, surtout, une nouvelle façon de ressentir, de penser et d'examiner – il s'agit enfin d'une autre subjectivité[795].

On peut constater la présence de cette perception dans ce passage sur la « rédemption » : « Le présent et le passé dans la terre – ah, mes amis ! C'est bien cela, pour moi, la chose la plus insupportable ; et je ne saurais vivre, si je ne voyais aussi ce qui viendra ». Un empêchement demeure toutefois, pour ce qui est de l'ascèse de la volonté ; on a affaire à l'inexorabilité de ce qui passe :

> « Le vouloir – voilà le nom du rédempteur, du messager de joie (…). Mais, maintenant, apprenez encore ceci : le vouloir lui-même se trouve encore en captivité. Le vouloir libère : mais comment s'appelle ce qui met aux fers aussi bien le libérateur ? 'C'est passé, c'est un fait' – parole qui remplit d'angoisse et de douleur le vouloir en sa solitude. Impuissant contre tout ce qui est révolu, il est un mauvais spectateur de tout le passé. Le vouloir ne peut rien sur ce qui est derrière lui. Ne pouvoir détruire le temps ni l'avidité dévorante du temps, telle est l'angoisse la plus solitaire du vouloir ».

Si, antérieurement, ce qui empêchait la consolidation du vouloir était l'éternité, maintenant, nous avons affaire à une autre aporie. Le seul « vouloir de futur » ne suffit pas à annoncer une joyeuse rencontre de l'homme et du monde : « seulement en affirmant le temps passé on pourra affirmer le passer du temps »[796]. La « solution », si l'on ose dire, est de voir le passé et le futur non comme des antipodes mais, avant tout, de s'investir dans un passé riche en plasticité, hautement malléable aux desseins du vouloir. On rencontre l'éternel retour (ou bien, c'est lui qui nous trouve). Dans *Ecce homo*, Nietzsche met en relief la radicalité de cette pensée : « Elle est affirmative au point de justifier, de rédimer tout ce qui s'est passé »[797].

---

[794] NIETZSCHE, *A Gaia ciência*, op. cit., p.275.
[795] DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, op. cit., p.188
[796] MACHADO, *Zaratustra – Tragédia nietzscheana*, op. cit., p.108.
[797] NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce homo*, traduction Marinho, Rio de Janeiro, Organizações Simões, 1957, p.124.

Lorsque Zarathoustra raconte aux marins sa discussion avec le nain, figure du rationalisme, il leur transmet « la vision du plus solitaire des hommes ». On gagne le large du chapitre « De la vision et de l'énigme » :

> « à partir de cette poterne de l'instant une longue route, une route éternelle s'étend en arrière de nous ; il y a une éternité derrière nous. Tout ce qui de toutes choses est apte à courir n'a-t-il pas dû, nécessairement, parcourir une fois cette route ? Tout ce qui peut arriver, entre toutes les choses, ne doit-il pas déjà être arrivé, s'être accompli, être passé ? (…) Cette poterne ne doit-elle pas aussi avoir déjà été ? Et toutes choses ne sont-elles pas si solidement enchevêtrées que cet instant présent entraîne à sa suite toutes les choses futures ? Et lui-même aussi par conséquent ? Car ce qui de toutes choses est apte à courir devra parcourir une fois encore cette longue route qui s'éloigne devant nous ! ».

Un tel changement en ce qui concerne la compréhension du temps est d'autant plus perceptible si l'on compare la plaque indiquant l' « Impossibilité », trouvée par le voyageant marcheur, avec « La Chanson Ivre ». On passe de l'impuissance à la rédemption :

> « Toutes choses sont enchaînées, enchevêtrées, amoureusement liées, - avez-vous jamais souhaité qu'une fois devînt deux fois, avez-vous jamais dit : 'Tu me plais, bonheur ! Reviens, instant !' Alors vous avez souhaité le Retour de toutes choses ! – Toutes revenant de nouveau, toutes éternelles, enchaînées, enchevêtrées, amoureusement liées ; oh ! C'est ainsi que vous avez aimé le monde ! »[798].

Étant données ces premières remarques de l'ordre, pour ainsi dire, de l'histoire interne de la pensée nietzschéenne, passons aux successives interprétations que celle-ci elle a subies.

Pourquoi exige-t-on l'éternel retour, la volonté de rejouer les dés ou le choix de la roue éthique qui s'éloigne du ressentiment ? Deleuze affirma que Nietzche n'avait pas réussi à boucler sa définition, tout en en ayant eu l'intuition – vu que sa vie et son œuvre ont été férocement interrompues par la folie et la démence[799]. L' « éternel retour en personne »[800] était déjà

[798] NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, op. cit., p.207-8 et 324.
[799] DELEUZE, Gilles, « Conclusions – Sur la volonté de puissance et l'éternel retour », in *Nietzsche, Cahiers de Royaumont*, op. cit., p.282-3.

l'enjeu de notre exposé précédent sur l'événement chez Deleuze. Il sera maintenant question de voir l'usage que cet auteur en a fait. Dans son *Nietzsche et la philosophie*, de 1962, l'important était le choix éthique au profit d'un principe affirmatif ; en 1968, dans *Différence et répétition*, toute la systématicité de la différence repose sur ce concept ; finalement, comme nous avons pu le constater, la *Logique du sens*, de 1969, élabore une théorie de l'événement. Au moment présent, il s'agit des deux premières œuvres.

Deleuze proposerait des doublets conceptuels, dont l'expérimentation contraint l'unité du sens. Badiou en dégage quelques couples : le virtuel et l'actuel (doctrine de l'événement), le temps et la vérité (doctrine de la connaissance), le hasard et l'éternel retour (doctrine de l'action), le pli et le dehors (doctrine du sujet). Deleuze serait passé du « plein structural » de son époque à l' « ouvert de l'être »[801]. Dans tous les domaines que l'on vient de citer, il s'agit de la création de la même vie à partir de la différence des étants, d'où la thèse de l'univocité de l'être. On lit dans *Différence et répétition* que l' « éternel retour est le seul même »[802] : cet axiome signifie que la « mêmeté » n'est pas antérieure au retour, elle n'est pas l'identité figée de l'Un, ni la loi d'un rapport établi une fois par toutes entre les étants. Cela permet à Badiou de postuler qu' « il n'y a de 'même' qu'autant qu'est affirmée l'absolue différence, soit le chaos comme nom de l'Ouvert. Mais cette affirmation est le retour lui-même »[803].

Lorsque l'on affirme l'être du temps, tout en désirant le changement, la seule manière de conserver ce pur flux n'est que par le biais de son retour, c'est-à-dire en posant l'être en tant que devenir : « Revenir est l'Être de ce qui devient. Revenir est l'Être. (…) l'éternel retour en tant que loi du devenir, comme justice et comme être », voilà ce que pense Deleuze en 1962.

Dans plusieurs morceaux des fragments posthumes de Nietzsche, l'éternel retour apparaît sur le mode d'une certaine théorie physique, issue de la combinatoire de forces finies dans un temps infini : dans ces conditions, tout reviendrait, nécessairement. Cependant, Deleuze opte pour polémiquer avec une telle notion. Elle serait : 1) « hypothétique », n'ayant jamais été ratifiée ; 2) apologétique, parce qu'elle défend un mécanisme non mécaniste ; « polémique », finalement : elle veut battre le mauvais jouet sur son propre terrain. Ainsi, la science est niée à cause de son identité logique, de son égalité mathématique et de son équilibre physique. Il en découle que le rôle de la science peut être tantôt celui de négation tantôt celui

---

[800] DELEUZE, Gilles, *Crítica e clínica*, traduction Peter Pal Pelbart, São Paulo, Editora 34, 1997, p.210.
[801] BADIOU, *La clameur de l'Être*, op. cit., p.46 et 59.
[802] DELEUZE, *Différence et répétition*, op. cit., p.165.
[803] BADIOU, *La clameur de l'Être*, op. cit., p.107.

d'affirmation de l'éternel retour, selon, respectivement, la mécanique et de thermodynamique. Les différentes quantités n'arrivent qu'à se compenser, ce qui rend l'état final égal à l'état initial ; la seule puissance est le calcul. C'est pourquoi chez Deleuze le principe de l'éternel retour se trouve hors de la science : « Ce principe est celui de la reproduction du divers en tant que tel, celui de la répétition de la différence ». En revenant sur la critique de la science à proprement parler, on voit que l'équilibre est impossible (pour le moins l'équilibre absolu), compte tenu de ce que l'instant passe. L'infinité du passé, la réalité du présent où l'on est et le vouloir vivre qui se projette dans l'avenir obligeraient à penser l'éternel retour, ou, autrement dit, à justifier le devenir. Le devenir serait premier, puisqu'il n'aurait pas commencé à devenir – ce qui est valable pour Dieu et même pour le *Big Bang*[804].

Une fois sortie du sens commun, la répétition est opposée à la généralité : l'une établit des différences, tandis que l'autre est incapable de définir. On est dans *Différence et répétition*. Comme dans le théâtre, on répète, et voici à nouveau Zarathoustra, cette fois accompagné d'Hamlet et Œdipe. L'adversaire est toujours Hegel et le « négatif » est entendu comme la forme la plus achevée du *cogito*. Avant de nous pencher sur ces personnages conceptuels, nous noterons que les concepts créés au début des années soixante sont perfectionnés, comme par exemple l'être du devenir – développé dans l' « univocité de l'être ». Ainsi l'être est égal à l'apparaître, rien ne se trouvant derrière lui ; sa voix est une et une seule : c'est la chance et la possibilité de dire le différent, ce qui nous est étranger. Pourtant,

> « l'essentiel dans l'univocité n'est pas que l'être se dise dans un seul sens. C'est bien au contraire qu'il se dise dans un seul sens de toutes ses différences individuantes ou modalités intrinsèques. L'être est le même pour toutes ces modalités, mais celles-ci ne sont pas les mêmes ».

Autrement dit, la substance tourne autour des modes, ce qui transforme l'univocité de l'être en la répétition dans l'éternel retour. En un mot, l'être y est ce qui vient à être :

> « Revenir est, donc, la seule identité, mais l'identité comme deuxième puissance, l'identité de la différence (…). Une telle identité, produite par la différence, est déterminée comme

[804] DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, op. cit., p.27-8 et 51-5. Nous verrons que même si l'on accepte ce rôle dû au devenir, l'acte suivant lequel aucun moment n'est repérable relève du complet abandon de la perspective historique.

> ‘répétition’. Il en vaut de même pour l’éternel retour, qui consiste à penser le même à partir de la différence ».

Le but est de saisir la différence dans son propre mouvement ; or, celui-ci est l’éternel retour : « Tout ce qui est extrême, en se rendant le même, se met en communication dans un Être égal et commun qui détermine le retour ». Ce qui a su réaliser son inégalité, la pousser au degré le plus extrême, est forcement passé par des métamorphoses. L’égal, même dans l’inégal, est le retour de l’Être, le changement issu des pratiques dans le temps. Il ne retourne que ce qui est passé par l’énième puissance, « ce qui passe dans l’autre et devient identique ». Voilà pourquoi l’union de l’homme avec les choses n’a lieu qu’à distance, justement la distance engendrée par l’éternel retour. On s’aperçoit que l’éternel retour est la « proximité des distances ». On retient de ce raisonnement l’image du cercle, dont l’ « étrange raison » est « le chaos de la différence ». « Le propre de chaque différence », dit Deleuze, c’est « de passer à travers toutes les autres et de ‘vouloir’ ou de se retrouver à travers toutes les autres ». C’est la raison pour laquelle l’éternel retour est « contemporain à ce qu’il fait retourner », c’est-à-dire un monde de différences juxtaposées. Souvenons-nous que Joyce parlait du « *vicious of circulation* »[805] qui faisait tourner le « *caosmos* ».

Ce que l’on entend par le temps, ce n’est pas un ordre formel et vide, mais plutôt un « ensemble », ou encore une « série ». Il existe donc une « scission », un moment unique, qui doit pouvoir être en adéquation avec le temps tout entier. On ne s’intéresse ici qu’à la douleur tragique et aux trois temps des métamorphoses du prologue du Zarathoustra : le chameau, le lion et l’enfant. À partir de ce moment, un ensemble se forme, une image ou un « symbole en fonction des parties inégales qu’elle [l’image] subsume et réunit, mais qu’elle rassemble comme inégales ». Cela revient à dire qu’une « image symbolique » réunit l’ensemble du temps : le passé, la scission et l’avenir sont mis côte à côte grâce à une distribution inégale. Mais il faut faire attention : le critère empirique d’une telle division n’est pas la réalisation individuelle ou, autrement dit, l’action. Par exemple, Œdipe a agi, il a pris des mesures quand on l’a mis au courant de la mort de Laïos ; Hamlet, après le meurtre de son père, n’a rien fait du tout. Cependant, les deux héros sont « rejetés par leurs passés » et sentent grandir l’image d’une action auprès d’eux, plus grande que ce qu’ils peuvent soutenir, tout en restant ses proies ; son devenir sans arrêt, que ce soit sous la forme de l’imagination ou sous celle du souvenir, ne saurait que les rendre à bout de souffle. Voici le premier temps.

[805] Vice de circulation.

Puis, le deuxième temps, celui de la scission, est le « présent de la métamorphose » ou le « devenir égal à l'action » : Hamlet s'élance sur la mer, Œdipe est jugé ; ils sont désormais aptes à agir. De son côté, Zarathoustra a peur du retour ennuyeux du même, il redoute de se répéter, égal à lui-même, et, du coup, de ne pas être capable d'agir lors de la mort de Dieu. Alors, au troisième temps, le futur est redécouvert : l'événement et l'action démontrent une « cohérence secrète », ce qui poussera le « Moi » vers l'inégal, vers ce qui a été « brisé » par le temps. D'après l'image symbolique qui établit une série de trois termes au cours du temps, tout n'est que répétition, à commencer par le passé. Celui-ci répète (et se répète) parce qu'il est « déficient » ; il prépare une répétition au présent, voire une métamorphose. Pour tout dire, les trois temps de l'événement ne font pas de la différence quelque chose d'incommunicable ou d'isolé, bien au contraire : une série ne s'explique qu'en en impliquant autant d'autres, et, dès lors que la différence persiste, le flux créateur se déroule en contextes distincts – ce qui ouvre la voie au bénéfice d'une appropriation historiographique de ce thème.

Formalismes mis à part, d'après Deleuze, ce troisième moment n'existerait pas chez *Zarathoustra*. La pleine affirmation de l'éternel retour impliquerait la mort du héros et la naissance du Surhomme, ce qui effectivement n'arrive pas[806]. De toute façon, les trois moments pourraient être résumés ainsi : renfermement sur soi, ouverture forcée et, au final, sortie de nouvelles actions qui donnent du sens.

Si « le présent est le répéteur et le passé est la répétition alors le futur est le répété » ; le cercle ainsi formé est étrangement dépourvu de centre. De nouvelles figures s'annoncent : on a une ligne droite à la fin du cercle, ce qui fera une spirale. Nous faisons appel à Hamlet : « Le temps est hors de ses gonds ! ... Oh, sort maudit ! ... Que je sois né pour le mettre en ordre ! »[807]. Le « *out of joint* » est une ligne droite, c'est le temps qui ne tourne plus autour d'un événement lourd et passé. De plus, le temps se trouve déboussolé parce qu'il est illimité au moment du choix. Une fois défait le cercle auquel on était attaché, il est possible d'arriver à une liberté relative pour enchaîner un autre cycle, une autre répétition. Qui veut suivre cette ligne, simple et inexorable, pour alors entrer par la poterne de l'instant ? On y décide le futur, authentique, on opte pour l'un de ses chemins, qui va momentanément réorganiser ce qui s'est passé. Choisir le retour n'est que choisir d'avoir des choix. Dans l'immanence absolue, tous les chemins

[806] DELEUZE, Gilles, *Diferença e repetição*, traduction Luiz Orlandi et Roberto Machado, São Paulo, Graal, 1988, p.75-83, 85, 103, 386, 156, 467-9 et 192.
[807] SHAKESPEARE, William, « Hamlet », in *Obras Completas*, traduction Marin, Madrid, Aguilar, 1961, p.1346.

mènent vers *The long and winding road*[808]. Il s'ensuit que la subjectivité et la connaissance sont appelées à mesurer les choses, leur succession, leur ordre dans l'espace et leur signifiance face à la rencontre pratique. Pour terminer, Hamlet est un héros qui a besoin que le temps passe, et lui avec. Il a besoin de réfléchir pour agir[809].

Différence et répétition font, toutes deux, partie de l'idée captée dans son monisme : la première déplace, alors que la deuxième diverge : « De la différence et de la répétition, l'idée fait un même problème. Il y a un excès propre à l'idée, une exagération de l'idée, qui fait de la différence et de la répétition l'objet réuni, le 'simultané' de l'idée ». L'homme se répète : il répète son effort pour comprendre ce qui est répété ; il comprend l'action, qui ne lui appartient plus, en en recevant une explication. En revanche, l'éternel retour des Grecs n'est qu'un « cycle partiel », puisqu'il n'est que physique ou astronomique. De telles lois naturelles « ne déterminent que des ressemblances grossières dans les phénomènes qu'elles régissent ». C'est pourquoi l'éternel retour, fini et complet, est une invention de Nietzsche, comme il le savait. L'éternel retour ne saurait être ni le seul mouvement des choses ni le seul mouvement des hommes. Bref, il n'est ni fétichiste, ni volontariste, mais il est de l'ordre de la rencontre pratique de l'homme avec le monde :

> « Pour dire la vérité, c'est une trouvaille dérisoire de notre philosophie de l'histoire d'opposer le temps historique, qui est censé être le nôtre, au temps cyclique, qui aurait été celui des anciens. On croirait que, parmi les anciens, cela tourne, et que, entre les modernes, cela va tout droit : cette opposition entre un temps cyclique et un autre temps linéaire est une idée pauvre »[810].

Nous passons à quelques considérations (pionnières) de Karl Löwith.

La pensée systématique veut atteindre la vérité en tant que certitude, et non comme dévoilement et découverte. La grande inversion opérée par Nietzsche a lieu lorsqu'il constate la direction imposée par sa pensée : « c'est une expérience systématique, et non un système hors de toute expérimentation ». Dans cette proposition l'éternel retour est pris au sens

---

[808] Chanson de Paul McCartney, enregistrée par *The Beatles* en 1969 et sortie dans l'album *Let it be*, de 1970. Ses paroles dissent : "*Many times I've been alone, and many times I've cried. Anyway, you'll never know the many ways I've tried. Still they lead me back to the long and winding road*". Plusieurs fois, j'ai été seul, et plusieurs fois j'ai pleuré. De toute façon, tu ne sauras jamais les nombreuses façons dont j'ai essayé. Pourtant elles me ramènent toutes à la route longue et sinueuse (traduction libre).

[809] DELEUZE, *Crítica e clínica*, op. cit., p.37.

[810] DELEUZE, *Diferença e repetição*, op. cit., p.453 et 386.

d'une remémoration de *La naissance de la tragédie*, fin et début d'une expérience. L'expérience est l'éternel retour, ce qui rassemble ce qui auparavant était écarté, oublié, non réconcilié, non reconnu, tout en lui assurant un sens de renouvellement ; il est « éternellement déjà-là », il est le destin de l'homme, on n'a donc pas de choix.

Löwith affirme que l'éternel retour, lorsqu'il érige des points de rapport entre l'homme et le monde, crée une existence sans centre : le rapport, l'essentialité à retrouver, a lieu dans la contingence – ou, autrement dit, le rapport est contingent. L'intention de Nietzsche lors de l'accouchement de ce concept était de créer une parabole à la fois éthique et scientifique. L'impératif de la vie se présentifie dans l' « existence de l'homme qui a perdu ses buts [et] se trouve un objectif au-delà de celle-ci » ; et, de l'autre côté, objectivement, on montre le mouvement de « l'être-près-de-soi, sans but, du monde de forces ». D'emblée, l'éternel retour est la « détermination d'un objectif idéal pour l'homme qui veut », dans un contexte où la croyance chrétienne en l'immortalité est effacée et la science moderne remplace la cosmologie. Telles sont la religion athée et la métaphysique physique, voire « l'unité d'une division » originaire, incrustée au sein nihiliste de la mort du dieu du positivisme scientifique. Face à « l'existence aliénée au monde » et à « l'indifférence positiviste d'un monde aliéné de l'homme », on dresse l'éternel retour. Il s'agit de deux « équations » à résoudre : l'une anthropologique et l'autre cosmologique. Leur synthèse a été une pensée du possible placée dans le monde et différente de tout l'idéalisme objectif.

L'homme moderne, celui du nihilisme, n'a pas d'objectifs, n'ayant pas non plus de projet de vie. L'éternel retour est une option de vie, « le projet d'une nouvelle façon de vivre » - pas de *slogan*, ni de *jingle* ou quoi que ce soit là-dessus. L'homme ne détruit que parce qu'il y a de l'énergie au cours des étapes de la dissolution. Contre la paralysie et la dissolution générale, se dresse l'éternel retour. Si la dissolution est réelle, qu'elle soit dirigée vers ce qui empêche la pleine affirmation. Nous venons de voir ce que serait le « sens historique et anthropologique » de l'éternel retour, sa « gravité éthique » qui récupère les sens perdus d'une existence.

L'enregistrement du temps sans Dieu ne marche pas vers la mort de l'incrédule, mais vers l'éternel retour de la vie prodigue. Vivre l'éternel retour équivaut à passer de la « volonté de renaissance » à la « régénération de la vie cosmique ». Et si l'homme est le monde, sa renaissance est celle du monde – il n'est pas question d'état des lieux, il est possible de créer. Finalement, l'homme qui fait ainsi se mouvoir la nature se trouve, d'un seul coup, dans le retour de ce qui est, il est « toute l'humanité »[811].

[811] LÖWITH, *Philosophie de l'éternel retour du même*, op. cit., p.23-4, 108-9, 103-5 et 237.

Deleuze insiste pour démontrer qu'il ne s'agit pas, si l'on ose dire, du meilleur des mondes. L'affirmation n'aurait rien à voir avec « une coexistence pacifique, en idée, des lieux et fonctions sociaux … Mais le nom de Marx suffit pour la préserver de ce danger »[812].

Les problèmes d'une société, déterminés par la rigidité de son infrastructure et son imperméabilité au changement, ont comme palliatif l'ascension économique individuelle. Toutefois, le principe du travail abstrait y reste encore valable. Néanmoins, en dépit de cette structure qui ne change pas et qui n'est que très peu accueillante envers les nouveaux ressortissants, des mythologies contemporaines valorisant le culte des célébrités commencent à proliférer ; on ne valorise que ceux qui ont réussit à arriver au sommet de la pyramide. Deleuze voit dans ce processus « l'actualisation » ou la « différentiation » au sein de la division sociale du travail – pour Lyotard, il s'agit de « l'énergie sans déplacement » ou du « retour réglé »[813]. La fausse solution a une fausse image du problème. Le fétichisme apparaît comme « l'absurdité », comme « l'illusion de la conscience sociale ». C'est-à-dire que l'on se trouve hors de la perspective d'un phénomène spontané et naturellement subjectif, c'est-à-dire d'un délire individuel ou encore d'une mauvaise conscience personnelle, il s'agit « d'une illusion objective, (…) née des conditions de la conscience sociale au cours de son actualisation », immanente au fonctionnement du capitalisme et engendrée par lui. Le fétichisme a un corps objectif d'où émanent « toutes les figures du non-sens : c'est-à-dire les contrefaçons de l'affirmation, les mauvaises formations des éléments et des rapports, les confusions entre le relevant et l'ordinaire ». Il est même admirable que l'histoire soit valorisée par un auteur qui ne s'est jamais penché sur elle. Elle est aussi bien le lieu de la « bêtise » que celui du « processus de sens »[814].

---

[812] DELEUZE, *Diferença e repetição*, op. cit., p.333.

[813] LYOTARD, Jean-François, "*Notas sobre o Capital*", In *Por quê Nietzsche?*, traduction Carlos Henrique Escobar, Rio de Janeiro, Achiamé, 1998, p.51-3.

[814] DELEUZE, *Différence et répétition*, op. cit., p.268 ; *Diferença e repetição*, op. cit., p.334. L'éloge de Deleuze à Althusser ne manque pas d'étonner, dans la mesure où la mise en relief de l'idée de structure apparaît, chez le premier, comme un complet déni de l'histoire, ce qui a du mal à se conjuguer avec les postulats d'Althusser : « Althusser et ses collaborateurs ont donc profondément raison de montrer dans le *Capital* la présence d'une véritable structure, et de récuser les interprétations historicistes du marxisme, puisque cette structure n'agit nullement de façon transitive et suivant l'ordre de la succession dans le temps, mais en incarnant ses variétés dans des sociétés diverses et en rendant compte, dans chacune à chaque fois, de la simultanéité de toutes les relations et termes qui en constituent l'actualité » - l'économique n'étant pas immédiatement donné, il est l'instance même qui pose les « problèmes » d'une formation sociale. Ceci dit, il est fort d'admettre que la philosophie de Deleuze, même dans ses recherches pour l'ouvrage *Capitalisme et schizophrénie*, s'est éloignée des voies entrevues ici dans *Différence et répétition* (op. cit., p.241). Constatons, de plus, que ce développement répond à ce que Deleuze entend par « Idée sociale » - et non pas à

Pour sa part, Klossowski met en lumière que la marchandisation de la valeur est un détour des forces qui culpabilise la différence affectivement, moralement et matériellement. La production capitalistique s'approprie tout le domaine de l'intelligible : « la capacité de reproduire ce que l'on peut s'échanger arrive à établir une norme variable pour la 'santé' et la 'maladie', ou même pour ce qui concerne des justifications d'ordre social » des règles d'action. Le passage à la pratique est le « complot » de l' « inversion expérimentale de l'éternel retour ». La pensée ne se contente plus d'émettre des jugements, elle se met à « devenir événement » ; pour cela, elle doit donc s'apercevoir de l'ordre prémédité des faits – et, par voie de conséquence, ajouterais-je, de leur historicité. « L'existence productive » est une « forme de réification », la « plus méchante caricature » de l'éternel retour, et elle « ne produit qu'un perpétuel stage d'étrangeté parmi eux-mêmes [les hommes] et leurs vies ». En contrepartie, l'éternel retour comme inversion historique nous place dans un « état initial » où règne l'impératif de l'expérience, à savoir, quand le « fond inintelligible » de la passion s'exprime. Avec la suspension de l'identité – pas seulement la mort de Dieu, signe métaphysique des identités, mais aussi celle des rapports de classe – on supprime également le principe de réalité[815].

Car l'action est à la fois déterminée et libre : « Le principe transcendantal ne régit aucun domaine, mais il donne le principe empirique au domaine à régir ».

Dans l'empirisme transcendantal de Deleuze existe une « faculté de sociabilité » de la volonté de puissance, qui doit avoir pour « objet transcendant » la Révolution, la « lutte pratique », ou encore ce qui va à la rencontre de nos intérêts : « C'est dans ce sens que la Révolution est la puissance sociale de la différence, le paradoxe d'une société, la colère propre à l'idée sociale », une émanation de soi[816].

---

une détermination. Il faut alors faire appel à Althusser, pour qui le concept d' « histoire différentielle » autorise la recherche de temporalités spécifiques, sans pour autant perdre de vue l' « indépendance relative » qu'éprouve chacune de ces sphères par rapport à la totalité à dominance économique. Dès lors, nous comprenons ce qui éloigne Althusser de Deleuze. Autrement dit, la pure positivité de ce dernier reste inopérante pour une problématique marxisante : « Concevoir l'indépendance 'relative' d'une histoire et d'un niveau, ne peut donc jamais se réduire à l'affirmation positive d'une indépendance dans le vide, ni même à une simple négation d'une indépendance en soi : concevoir cette 'indépendance relative', c'est définir sa 'relativité', (…) le type de dépendance qui produit et fixe comme son résultat nécessaire ce mode d'indépendance 'relative' ; c'est déterminer, au niveau des articulations des structures partielles dans le tout, ce type de dépendance producteur d'indépendance relative dont nous observons les effets dans l'histoire des différents 'niveaux' » (ALTHUSSER, Louis, *Lire 'Le Capital' II*, Paris, Maspero, 1965, p.47).

[815] KLOSSOWSKI, Pierre, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris, Mercure de France, (1969), 1990, p.221 et 245-9.

[816] DELEUZE, *Diferença e repetição*, op. cit., p.385 et 135.

Ces dernières analyses ont certes le mérite de faire appel à une certaine tradition marxiste, d'où les luttes ne sauraient s'absenter. Toutefois, la façon biaisée dont cela se passe réduit toute initiative critique ou tout éclat aux élans transformateurs à une subjectivation ponctuelle apportant d'elle-même – c'est-à-dire immédiatement – les fruits de la Révolution. Par ailleurs, si l'idée du retour courbe la ligne droite du progrès, elle l'échange contre le déni de toute causalité quelle qu'elle soit. Des événements multiples demandent certes des causalités tout aussi multiples, mais le refoulement de la nature économique d'où proviennent ces perspectives non-économiques, pour parler abstraitement, met à l'ordre du jour le rôle de la détermination : il est non pas absolu, mais producteur, et, donc, universalisant. Autrement on passe à côté de l'articulation par laquelle l'injustice subie devient politique à créer. Ces injustices étant certes particulières, il est toujours possible de leur assigner un dénominateur (de lutte) commun. Non pas sous la forme d'un but imposé de l'extérieur, mais sous celle de la politisation de ce qui se dit naturel, autrement dit l'acte de s'approprier l'économie.

Nous avons déjà effectué un essai de rapprochement entre l'éternel retour et la théorie de l'histoire, notamment celle de Walter Benjamin, en posant ce qui a peut-être été un « passage en force » intellectuel. Il faut avouer que cela n'a pas été sans difficultés. En schématisant, on pourrait dire qu'à ce moment-là il nous importait de : 1) d'un point de vue stratégique, faire appel à la tradition marxiste dans les débats académiques placés sous l'hégémonie du volontarisme ; 2) en critiquant une telle posture, il s'agissait de s'approprier la notion de rupture présente dans le concept d'éternel retour et de la placer au cœur du matérialisme historique ; 3) ce qui revient à dire que l'on voulait en quelque sorte politiser le concept d'événement ; 4) le dernier pas, peut-être le moins aisé, était s'articulait autour de la question du « rapport ». Je m'explique : il est vrai que par des « acrobaties » hautement performantes, il est possible de rapprocher la temporalité des « Thèses » benjaminiennes de celle de l'éternel retour. Par exemple, l'un et l'autre univers théorique privilégient l' « actualisation ». La « tradition des opprimés » nous apprend ceci : « Son concept fondamental n'est pas celui de progrès, mais l'actualisation »[817]. Le particulier peut – et doit – certes, montrer l'universel, mais pas au prix d'un événement tombé de nulle part. Car, chez Benjamin, l' « image dialectique » intervient, qui se charge de comparer les diverses apparitions[818]. En outre, la domination capitaliste n'est pas une simple domination parmi les autres : tout n'est pas différent.

[817] « Section [N] » du *Livre des passages* in *Benjamin : Philosophy, Aesthetics, History*, op. cit., p.47.
[818] Ces « images sans images », écrit Bensaïd, « fixent le passé comme matériau du possible » (*Walter Benjamin, Sentinelle messianique*, Paris, Plon, 1990, p.101).

Cela s'avère d'autant plus frappant dans la mesure où maintes théories contemporaines ont choisi le concept de « virtuel », au détriment de celui de « possibilité ». Celui-ci ne serait intelligible que sous un cadrage identitaire, tandis que celui-là garderait l'idée inconditionnée de la nouveauté. Nous verrons donc maintenant ce remaniement de l'éternel retour aux allures d'autocritique ; ce après quoi nous nous pencherons sur quelques points de la querelle entamée par Deleuze contre le concept de « possibilité », issus de l'entremêlement répétitif des différences.

En ce domaine, l'image dialectique apparaît comme la monade baroque prise sous un habillage révolutionnaire – et c'est l'auteur même qui en atteste[819]. Toutes deux sont un « microcosme » tenant la « clef » au « macrocosme »[820]. Par ailleurs, l'écriture de l'histoire doit donner un visage à une époque singulière, et le marxisme y joue le rôle d'outil philologique pour la compréhension du XIX° siècle. L'image dialectique doit pourvoir la pensée de visibilité. Benjamin suggère qu'au montage de textes l'on ajoute la « méthode marxiste » ; ainsi, le « cristal de l'événement total » est vu dans « le moment individuel ». La présence valable en elle-même ne se dérobe pas au regard ; elle construit une totalité non totalitaire. En conséquence, l'image dialectique est celle qui s'avère capable de montrer le passé rédimé par les urgences du présent – c'est-à-dire l'acte de penser à travers des images, que l'on peut définir comme suit :

> « On ne doit pas dire que le passé illumine le présent ou que le présent illumine le passé. Une image, bien au contraire, est constituée par l'espace où l'ancien se joint au moment présent [le « maintenant »] dans un rayon afin de former une constellation. (…) l'image est la dialectique arrêtée. Parce que, alors que le rapport entre l'ancien et le maintenant n'est que tout à fait temporel, continu, celui qui existe entre l'ancien et le maintenant est présent et dialectique : il ne s'agit pas de quelque chose qui s'écoule, mais plutôt d'une image discontinue. Seules les images dialectiques sont authentiques, et leur place est dans le langage ».

La connaissance de la préhistoire et de la posthistoire montre à la dialectique la constellation de dangers dans laquelle elle se trouve, constellation dans laquelle elle « est toujours prête à éliminer au fur et à mesure qu'elle les développe [les dangers] dans sa pensée ». L'action, informée par la connaissance, ne débouche pas sur un *telos*, mais sur une

---

[819] BENJAMIN, « Section [N] » du *Livre des passages* in *Benjamin : Philosophy, Aesthetics, History*, op. cit., p.45-8.
[820] KONDER, *A questão da ideologia*, op. cit., p.96.

autre activité dont le donné est différent. C'est-à-dire que les constructions originales de la pensée ne se manifestent que de manière dialectique. Un « état de choses historique », présenté de façon dialectique, est constitué comme un « champ de forces » dans lequel se déroule le conflit entre la préhistoire et la posthistoire : « il devient ce champ de forces quand il est traversé par l'actualité ». L'évidence historique se charge de renouveler l'apparaître de l'origine. C'est la raison pour laquelle le passé se trouve dans une « position critique » par rapport au présent. Peu importe quelle est l'époque passée en question, puisqu'elle ne sera que la préhistoire du présent de l'historien.

En revanche, Benjamin comprend la « répétition » comme le « même » figé, qui ne survient pas. Quand toutes les préhistoires sont des moments du présent, et qu'elles sont par conséquent prises sous l'impératif du changement, « leur caractère en conformité avec ce présent, [leur est] défini soit comme une catastrophe soit comme un triomphe ». Au nom de la critique, la « structure monadologique » de l'objet historique demande, exige, l'explosion du continuum. Cependant, une telle structure n'est intelligible qu'après qu'elle s'est arrêtée. En fonction de ses forces, l'objet historique découvre à partir de lui-même sa préhistoire et sa posthistoire. Le matérialiste, lui, réagit avec un « élan destructeur » face à la constellation de dangers qui menacent la transmission de la tradition, aussi bien que l'autonomie et l'existence de ses récepteurs. D'où l'identification de l'image dialectique à son objet historique, une fois qu'elle a développé les tensions de celui-ci par la pensée[821].

La section « D » du *Livre des passages* approfondit l'étude de la mélancolie et la rapporte enfin à l'éternel retour. L'ennui y est défini comme la peur du temps, la non-capacité subjective à savoir s'attendre à l'événement. Que veut l'ennui ? Nous sommes face à deux hypothèses : le retour de tout malgré l'état actuel – un « dépassement » –, ou un mouvement qui se laisse aller, qui, en fin de comptes, ne veut rien ? Ce qui l'anime, ce sont les choses dotées d'âme – la seule possibilité d'action alors supposée. Benjamin nous explique :

> « Nous attendons l'ennui quand nous ne savons pas ce qui nous attend. Si nous le savons ou croyons le savoir, ce n'est, presque toujours, rien d'autre que l'expression de notre médiocrité ou de la confusion de notre esprit ».

L'ennui est un sentiment assez démocratique, « maladie du XX° siècle » dont l'origine date de la « fin de siècle », présente dans toutes les couches

[821] BENJAMIN, « Section [N] » du *Livre des passages* in *Benjamin : Philosophy, Aesthetics, History*, op. cit., p.67-8, 49, 59-60 et 65-7.

sociales ; c'est un indice de la « participation au sommeil collectif », c'est-à-dire de l'aliénation. Charles Baudelaire, mais également Auguste Blanqui et Friedrich Nietzsche, ont été des personnes remarquées par Benjamin comme ayant les nerfs sensibles, à propos de l'appréhension du sentiment collectif d'impuissance au cœur de la fatale modernité. Le cosmos oppresseur surveille l'homme, qui lutte pour l'intégrer à sa vie. Que faire, lorsque tout revient ? D'abord, Benjamin a mis en évidence la similitude de cet état avec ce qu'a décrit Nietzsche sur le contraste entre un nombre fini d'éléments et la combinaison infinie qu'ils forment.

Le marxiste de la mélancolie cite quelques passages compromettants de la pensée de Nietzsche, qui font en fait appel à un mécanisme, ce qui démontre que ce vice n'est pas le privilège du marxisme vulgaire. La lutte nietzschéenne s'élève, dès le début, contre la téléologie, un argument moral dont le fondement réside dans la division de la société en classes et qui, de plus, s'efforce de contrôler l'action et d'apprendre à la pensée à ne voir qu'avec étroitesse. C'est l'enjeu qui permettra à Nietzsche de dire que « nous nions le but ultime : s'il y en avait un, il devrait être atteint ». Benjamin fait un montage des fragments de l'œuvre de Nietzsche où le monde est caractérisé comme un cercle dans lequel les forces se renouvellent éternellement à l'intérieur de leur propre limite – on remarque que l'intention est ici d'éviter que l'on parvienne au but.

La réalité donnée est elle aussi la réalité produite par la société de classes. Le « oui » à ce qui arrive devient un fétichisme nivelant la réalité au rang de l'abstraction de « ce qui est arrivé », écrit Benjamin : « L'idée de l'éternel retour a fait surgir par magie la fantasmagorie de la joie des années de croissance ». La recherche du bonheur à tout prix, soutenue par la catégorie vitale de l'*amor fati*, unifie les tendances contradictoires du plaisir, à savoir l'immanence de la répétition et l'éternité. Ce genre d'héroïsme a finalement été battu. On passe dès lors à l'éternel retour historicisé. Dorénavant, l'ennui bourgeois qui avait éclos est devenu crainte, nihilisme ; la bourgeoisie se refuse à regarder en face ce que le système productif lui promet. Zarathoustra et l'éternel retour n'en sont à l'abri que dans le rêve, comme dans l'exemple de la broderie « un quart d'heure de plus », typique des oreillers des maisons de classe moyenne. À vrai dire, Benjamin est implacable envers Nietzsche, ou plutôt avec ce Nietzsche-là ; la pensée de l'éternel retour serait confiée, en dernière instance, à César[822].

Dans *Parc central*, Benjamin fait le point sur quelques arguments suscités par le thème de l'éternel retour. Dans le domaine de l'économie psychique, l'article de masse est produit par la névrose, et en forme une obsession ; le névrosé organise tout comme ayant de projections de ses

[822] BENJAMIN, *Paris, capitale du XIX° siècle – Le Livre des passages*, op. cit., p.138-42.

plaintes. Inversement, chez Blanqui, l'éternel retour retombe sur l'homme sous forme d'obsession. Alors, l'événement historique devient « article de masse ». La grande « actualité », en ce qui concerne les débats sur de le thème de l'éternel retour, a en effet un « levier économique », ajoute Benjamin. Une fois annoncé un temps de crise et d'instabilité, la « splendeur » est maintenue : on ne peut compter sur la stabilité qu'à l'échelle de l'éternité. Le constat de la rareté du retour des « constellations quotidiennes », voire de la tradition aliénée, va de pair avec la résignation au mouvement du retour cosmique. L'éternel retour transpercerait plus ou moins en même temps et à la même allure les vies de Baudelaire, Blanqui et Nietzsche. Chez le poète, il se serait exprimé à travers l'effort pour extraire du nouveau à partir du toujours semblable ; pour le révolutionnaire, la résignation l'aurait emporté ; finalement, le cas de Nietzsche met l'accent sur le « calme héroïque » à l'aide duquel on se battait face au « toujours semblable ». Chez ce dernier, dominé par le nihilisme qu'il a lui-même si fortement combattu, toutes les expériences pâtiraient d'une projection cosmologique (et, pourquoi pas, métaphysique) sous couvert de la thèse selon laquelle « il n'arrive rien de nouveau »[823]. L'homme aliéné de son expérience fait que le rêve de Baudelaire et l'action de Blanqui aient comme contrepartie l'isolement[824].

Selon Löwy, il ne s'agit pas seulement du prolétariat, mais de toute la société, d'où la nécessité du salut, qui se trouve soumis à la répétition de ce qui se déguise – à l'avant-garde de la mode – en nouveauté. Au royaume de la marchandise, l'humanité est condamnée[825]. Lukács, à notre étonnement, fait référence au mystérieux terme dans *Histoire et conscience de classe*. La conscience de classe dépourvue de réalité psychologique ne serait point une fiction. Elle s'appuie sur sa constante autocritique, ses nombreuses rechutes, et « son éternel retour au point de démarrage » montre une pratique en rapport réciproque avec la pensée[826]. Que signifie l'éternel retour chez Lukács ? Rien qu'un détour argumentatif ordinaire ? Ce concept nous semble faire référence au « même », à l'indifférenciation de la perception et à l'ossification de la réalité. Pourtant, on peut y voir quelque chose d'autre, quoique ce soit certainement non intentionnel de la part de l'auteur de l'ontologie de l'être social, dans la mesure où l'éternel retour est comparé à une « autocritique » : le mouvement ne « recommence » qu'après l'origine.

---

[823] BENJAMIN, Walter, *"Parque central"*, In *Charles Baudelaire - Um lírico no auge do capitalismo - Obras escolhidas III*, traduction Alves Baptista, São Paulo, Brasiliense, 1994, p.156-7 et 165.

[824] BENJAMIN, Walter, *"O* flâneur*"*, In *Charles Baudelaire - Um lírico no auge do capitalismo - Obras escolhidas III*, op. cit., p.98.

[825] *Avertissement d'incendie*, op. cit., p.74.

[826] *Histoire et conscience de classe*, op. cit., p.101.

La perfectibilité du progrès, la tâche infinie de la morale et la « représentation de l'éternel retour » sont complémentaires, ce sont des mythes du « rationalisme vulgaire ». De même, l'éternel retour, tel qu'entendu par Benjamin est « la forme fondamentale de la conscience mythique, préhistorique », parce qu'elle « ne réfléchit pas ». Il est dû à la critique de développer à partir du mythe « le concept dialectique du temps historique »[827].

Dans la deuxième des « Thèses sur le concept d'histoire », les termes « salut » et « force messianique » apparaissent pour la première fois. Benjamin élabore quelques commentaires sur Lotze, un penseur de l'éthique et de la religion, auteur de *Mikrocosmos*. Le présent ne projette pas d'envie sur son avenir, mais cherche le bonheur dans ce qui l'a formé. L'image du bonheur se trouve dans ce qui aurait pu être, « dans les femmes que nous courtisons », ou encore « dans le faible souffle d'air » d'atmosphères passées. L' « indice » du bonheur se trouve donc dans le passé, dans cette étrange haleine qui ne cesse de souffler. Benjamin voit des ressemblances, le retour des voix et des courtoisies. Un anneau secret relie ainsi les générations. L'éternel retour brise le temps parce qu'il veut retourner en arrière pour toujours pouvoir continuer de vouloir. La « faible force messianique » (c'est-à-dire le contact avec le passé qui modifie le présent) est interpellée – et le matérialiste historique ne le sait que trop bien[828]. Dans ce fragment, le point de départ est l'individu. Le bonheur personnel de celui-ci dépend de la rédemption de son passé, « de l'accomplissement de ce qui aurait pu avoir été, mais qui n'a pas été ». En fait, la rédemption serait un mouvement de réparation, selon lequel on rétablit le bonheur de l'individu et de toute une génération. On passe « insensiblement » à la réparation collective[829], qui apparaît un peu comme une « correction » ou, encore, l' « inversion » historique de l'éternel retour.

---

827 BENJAMIN, *Paris, capitale du XIX° siècle – Le Livre des passages*, op. cit., p.143-4.
828 BENJAMIN, « Thèses sur le concept d'histoire », in *Œuvres III*, op. cit., p.428-9.
829 LÖWY, *Avertissement d'incendie*, op. cit., p.35-6.

ALAIN BADIOU : LA FIDÉLITÉ IDÉELLE

La philosophie d'Alain Badiou pourrait certainement s'inscrire dans un chapitre consacré à l' « événement ». Néanmoins, par manque de temps et par respect pour sa théorie, nous nous excusons de n'en donner qu'un tout bref aperçu. De fait, cela exigerait une certaine maîtrise de la *Théorie du sujet*, tout comme de *L'être et l'événement* et de *Logiques des mondes*, pour ne pas parler de toute une série d'opuscules. De toute façon, nous pensons que, même sans effectuer un tel état des lieux, il est possible de retenir quelques considérations. C'est dans cette perspective que nous proposons un petit exposé centré sur le concept de « site événementiel », l'un des concepts majeurs de la pensée de Badiou.

La question du rôle joué par l'histoire dans la pensée est, en quelque sorte, toujours présente dans son œuvre, quoique de façon négative. Badiou écrit que dans la *Théorie du sujet*, de 1982, il était question de dire que l'histoire n'existe pas, dans le but de combattre le mécanicisme du marxisme vulgaire. C'est pourquoi il développera, en 1988, la notion de « site événementiel », ce qui lui permettra de penser une historicité dégagée de la bordure du vide constituant. Il s'agit d'une ontologie, notamment mathématique, qui se conjuguera avec une logique dont il sera question dans le deuxième volume de *L'être et l'événement*, à savoir, *Logiques des mondes*. Dans ce premier volume, on a déjà affaire à la « canonique hégélienne » du développement d'une « Grande Logique ».

La piste à suivre est montrée, expressément, par Parménide, chez qui la philosophie se définit comme la pensée de l'être en tant qu'être. Tout au début de *L'être et l'événement,* Badiou fait appel à la formule de départ que voici : « mathématiques = ontologie », ce qui revient à postuler une « métaontologie ». Les mathématiques n'auraient pas d'objet, vu qu'elles ne présentent rien, tout en créant un « jeu vide » ; elles ne montrent que la présentation, ce qui les rend identiques au « Multiple » ; or, ce multiple ne s'accordant à aucun objet, il « est certainement une condition de tout discours sur l'être en tant qu'être ». L'universalité des mathématiques résiderait dans la « fermeture de tout accès à l'être-en-soi ». La démarche badiousienne cherche à dégager du « devenir historique » des mathématiques la diction de l'être, le « seul critère », d'après lui, pour que l'être soit « intégralement transmissible ». Contre une ontologie fondée sur la poésie et sa promesse de proximité (et même pour ce qui est de l'histoire, écrit-il), Badiou propose une « dimension radicalement soustractive de l'être », dans laquelle celui-ci est un vide qui suture. L'effort « intramathématique » d'une ontologie passe alors par la « théorie des ensembles ». Ce qui est transmissible, ce sont les « procédures génériques », ou la « récollection

idéale d'une vérité », dont l'instance finie est le fidèle sujet ; ces procédures sont à la fois « indéterminées et complètes » : une vérité est, ici, l'universel apparaître d'une singularité locale, qui pourra être suivie derechef.

Le fragment parménidien selon lequel « l'être est et le non-être n'est pas » est ainsi compris : « ce qui se présente est essentiellement multiple ; ce qui se présente est essentiellement un ». Autrement dit, la détermination de l'être est le multiple dont l'effectivité pose un contour. Suivons cette chaîne interprétative : l'un n'est pas, il n'est qu'en tant qu' « opération » ; il en découle que l'un est donc un « nombre » et ne serait jamais une « présentation ». En parallèle, l'être n'est multiple que lors de la présentation :

> « le multiple est le régime de la présentation, l'un est, au regard de la présentation, un résultat opératoire, l'être est ce qui (se) présente, n'étant, de ce fait, ni un (car seule la présentation elle-même est pertinente pour le compte-pour-un), ni multiple (car le multiple n'est le régime que de la présentation) ».

L'analyse ayant un corps, nous avons une « situation » : celle-ci est « toute multiplicité présentée ». Il est possible que quelque chose ait lieu : c'est bien une «structure », qui prescrit à la situation présente le régime opératoire immanent à son opération. La structure est le « compte-pour-un » qui remet en question les rapports entre l'un et le multiple.

Ce qui n'est pas compté dans l'un reste multiple : « C'est donc toujours, certes, dans l'après-coup du compte que la présentation n'est pensable que comme multiple, et que se dispose l'inertie numérique de la situation » ; la situation est un « effet », et la présentation elle-même est donc multiple. Rétroactivement, on peut dire du multiple qu'il est « plusieurs uns », dans le sens où il est question de l'action de la structure. On aurait deux genres de multiplicité, l' « inconsistante » et la « consistante » - tantôt l'inertie tantôt la composition. Ce partage, qui va toujours ensemble, fait de la structure une « loi ».

Badiou est de l'avis selon lequel le besoin philosophique de l'ontologie s'explique par le fait que l'être apparaît toujours dans une présentation, ou qu'il ne se présente pas comme l'être en tant qu'être ; la situation comme ontologie pose la « présentation de la présentation ».

Il ne s'agit pas du passage du « multiple » à « un » multiple, sinon on risque d'effacer l'être. On ne dispose pas de définition du multiple, et, par conséquent, il s'agit toujours de « multiples purs » ; les objets d'une telle loi d'apparition sont « implicites », et on ne les dégage que par un « système d'axiomes » : « Une présentation axiomatique consiste en effet, à partir de termes non définis, à prescrire la règle de leur maniement. Cette règle

compte pour un au sens où les termes, non définis, le sont cependant par leur composition ». Dès lors, leur consistance a lieu par la « multiplicité pure », « c'est-à-dire leur mode d'inconsistance dans les situations» : c'est l' « en-soi du multiple », auquel l'axiomatique est « fidèle » au nom du « non-être de celui-ci » ; bref, il y aura un « jeu réglé ».

Il faut maintenant poser l'intervention du rien, de sorte que le site soit rendu effectivement événementiel. S'il est vrai que l'un compte tout (nous parlons de nombres), le rien se définit justement comme ce qui soutient l' « inconsistance illégale de l'être », ce qui compose tous les ensembles de multiples. Le rien est là, il est le « tout » de la situation. Distinct de la nature chantée par les poètes, il «n'est ni un lieu ni un terme de la situation ». C'est-à-dire qu'il n'est pas un terme, un point d'arrêt – mais, dès lors, il s'agirait de l'un : « Il est donc exclu que le rien, qui nomme ici le pur aura-été-compté en tant que discernable de l'effet du compte, et donc discernable de la présentation, soit pris comme terme ». Non pas « un rien », mais tout simplement, ajoute aussitôt l'auteur, le « fantôme », « rien ». Il n'y a pas un-rien, « il y a 'rien', fantôme de l'inconsistance ».

Du fait que le rien soit l'opération et ne soit pas l'un, on conclut qu'il est éparpillé dans la structure (la consistance) et dans le multiple pur (l'inconsistance). La définition n'est pas encore achevée, car on risque de confondre le rien avec une « norme » quelconque. D'une part, la normalité ne pose pas de rencontres avec le vide ; telle est la « loi de la présentation ». C'est là que se joue le destin de l'ontologie tout entier, écrit Badiou, vu que la présentation de l'être dépend de sa « suture » avec le rien, avec ce qui se soustrait au compte : « Si le vide est thématisé, il faut qu'il le soit dans la présentation de son errance, et non dans la singularité, nécessairement pleine, qui le distingue comme un dans un compte différenciant » ; pour que le vide puisse se distribuer, il faut que tous les termes soient vides. Une « origine », éminemment profane, si l'on ose dire, doit être capable de ne pas s'effacer complètement. Par conséquent elle doit pouvoir se manifester comme création ou tout simplement distribution du sens de ce qui apparaît ; cela explique que la « première multiplicité » soit nécessairement chez Badiou le « multiple de rien », « car si elle était multiple de quelque chose, ce quelque chose serait en position d'un » ; toute composition ne peut partir que de là, à savoir du « multiple-rien », ou tout simplement du vide.

La présentation est certes multiple, cependant l'être de la présentation est le vide – qui ne prend aucune part dans la dialectique « un/ multiple ». Il s'ensuit que, le vide étant présent et ne faisant pas un (il n'est pas un terme), « son advenue inaugurale est un pur acte de nomination ». Ce nom n'est pas « spécifique », c'est-à-dire, qu'il ne s'agit pas due vide de ceci ou de cela, mais il est l' « acte de nomination », qui n'indique que l' « imprésentable comme tel ». C'est pourquoi il est question d'un « nom propre » qui force le

basculement de la structure : il appartient à lui-même et en même temps s'inscrit dans la structure. Bref, il s'agit de « ce nom, ce signe, indexé au vide, et, en un sens pour toujours énigmatique, le nom propre de l'être ». La solution envisagée par Badiou est de « faire-être ce rien par l'assomption d'un pur nom propre », toujours en excès par rapport au régime des Idées ; dès lors, sa présentation sera « recevable ».

La différence entre des multiples n'est repérable que grâce à d'autres multiples. Ce qui caractérise un multiple est son régime d' « appartenance ». Le multiple pur ne saurait être un multiple des multiples, ce qui force la négation même de ladite appartenance. Voilà, par conséquent, l' « axiome de l'ensemble vide » : « Nier l'appartenance, c'est nier la présentation, donc l'existence, car l'existence est l'être-dans-la-présentation ». Ce qui en découle est l'existence d'un inexistant ou la « suture ontologique » : le « nom propre ». La seule unicité est celle du vide ; il n'y a qu'un seul vide : « c'est parce que l'un n'est pas que le vide est unique ».

Il est alors question d'aborder « ce qui n'est pas l'être-en-tant-qu'être », ou l'événement à proprement parler. Celui-ci n'est pas ontologique, dans la mesure où il ne se laisse pas compter par l'être. Le « lieu de pensée » de ce qui n'est pas l'être est la « non-nature », l' « a-normal, l'instable, l'antinature ». En opposition à un tel constat, s'érige l' « histoire ». L'histoire, ou « antinature », est entendue comme l' « omniprésence de la singularité », à l'opposé de la « normalité ». Ce qui est instable dans le singulier n'offre pas de « prise » à la « métastructure étatique » : « C'est un point de soustraction à la réassurance du compte par l'état ». Notons que tout au long du texte l'auteur joue avec les mots « état » et « État ».

Un tel « multiple totalement a-normal » s'appelle « site événementiel », étant donné que ses éléments ne figurent pas dans la situation. Le site est bien là, mais pas ce qui le compose, « si bien que le site n'est pas une partie de la situation » ; ses termes ne sont pas comptés, et cependant ce sont ses multiples qui érigent l'un. C'est donc à lui, le site, que revient le rôle de « fondateur », puisqu'il est placé « au bord du vide » : « Un site est donc le minimum concevable de l'effet de la structure, celui qui est tel qu'il appartient à la situation, mais que ce qui lui appartient n'y appartient plus ». La suture est opératoire dans le sens où le vide est l'être du site, ou, autrement dit, « ce multiple est, mais ce dont il est multiple n'est pas ». Badiou précise que la fondation a lieu une fois que le site au bord du vide pose un « multiple minimal » pour l' « effet du compte ». L'important ne réside pas dans le fait qu'il entre après coup dans une situation, mais dans le fait que, une fois qu'il y est, ses éléments n'y sont pas. Il inaugure ainsi une situation (c'est un terme « absolument premier ») et est « admis », sans faire appel à ce qui s'est passé antérieurement : « Il s'ensuit que les sites

événementiels bloquent la régression à l'infini des combinaisons de multiples ».

L'historicité du site s'éclaire, vu que le concept de sa multiplicité se distingue de celui de la nature, le premier étant relatif et le deuxième absolu. En d'autres termes, ce qui est singulier dans le site peut ne pas l'être sous les auspices d'une autre situation. Les conséquences que Badiou en retire séparent ontologiquement histoire et nature, malgré leur communion dans la multiplicité : « Si l'on admet que les sites événementiels sont requis pour qu'il y ait de l'historicité, on constatera ceci : l'histoire est naturalisable, mais la nature n'est pas historicisable ». Badiou semble méconnaître l'émergence historique de la nature, où celle-ci, en tant qu'objectivité, s'érige en étalon des contingences. De toute façon, le site reste ouvert, vu que la négativité de ce qu'il ne présente pas bloque l'existence d'un « site en soi ». Cela permet le postulat d'un site toujours relatif à la situation de l'apparaître : « Un multiple n'est un site qu'en situation ». Qui plus est, les sites sont locaux, de même que la nature est globale ; ils sont « au bord du vide ».

L'idée de « séquence », utilisée surtout dans les écrits les plus récents de Badiou, commence à être construite : « Nous pouvons penser l'historicité de certains multiples, mais nous ne pouvons pas penser une Histoire ». L'auteur est conscient de ce qu'une telle théorie peut offrir en termes de « topologie différentielle de l'action ». C'est la raison pour laquelle il affirme que « toute action transformatrice radicale s'origine en un point, qui est, à l'intérieur d'une situation, un site événementiel ». On aura bien sûr l'occasion de commenter les politiques du commencement absolu.

Les « situations neutres », ou le codage des « faits », n'ont ni vie ni action, autrement dit elles n'ont ni nature ni histoire. C'est pourquoi les « situations historiques », elles, ont au moins un site événementiel : une multiplicité, pour le moins, forme un site (d'où son caractère local), dont les éléments ne sont pas comptés. Le point où tout se bouscule est ainsi le travail de l'histoire ; voilà la définition de l'historicité, la « présentation aux limites ponctuelles de son être ».

Pour Badiou, la bonne démarche ne consiste pas à reconstruire empiriquement l'événement ni à laisser la pensée s'occuper des structures. La pensée de l'événement relève d'une « construction de concept », et cela à deux égards : *tout d'abord*, elle peut anticiper sa « forme abstraite », et, *ensuite*, l'élaboration de son nom entame la « rétroaction d'une pratique intervenante elle-même entièrement réfléchie ».

L'événement constitue une apparition sans médiation, mais sa localisation n'est pourtant pas immédiate. Car il n'est pas la situation elle-même, il n'est rien qu'un point. Le site est donc le nom d'une multiplicité locale qui se fait jour en tant qu'événement. Cela dit, l'existence du site ne

coïncide pas avec celle de l'événement : « Mais pour qu'il y ait événement, il faut la détermination locale du site, donc une situation où est présenté au moins un multiple au bord du vide » ; son existence ne pose que la « possibilité de l'événement ». De plus, le qualificatif « événementiel » ne peut être attribué que rétroactivement. Finalement, « il n'y a donc pas d'événement que relativement à une situation historique, même si une situation historique ne produit pas nécessairement d'événement ».

Mais en quoi consiste au juste l'événement ? En schématisant, on pourrait dire que son vidage prélève l'être. Il présente tout site de fond en comble, mais son immanence propre l'identifie à la présentation. Une telle présence en excès – ou une appartenance non-appartenante – ne ferait que montrer, aux yeux de Badiou, l'indécidable de la situation. Cet indécidable se tient dans la circularité de l'événement, parce que les acteurs changent leurs rôles tout en ne sachant pas à quoi s'en tenir, au hasard ou à la nécessité. L' « intervention interprétante » entre en scène et nomme, rend visible, le non-être.

D'une part, le site « mobilise » ses éléments, d'autre part, il s'impose lui-même en tant que présentation. C'est la raison pour laquelle « l'événement est séparé du vide par lui-même », et l'on peut nommer son être « ultra-un ». L'articulation entre le vide, l'être, le site et l'événement se fait jour ; conceptuellement, il suffit de se pencher sur son appartenance à la situation comme l' « interposition de lui-même entre le vide et lui ». L'événement en tant qu' « ultra-un » est deux, puisqu'il est tantôt la situation, tantôt le jeu de lui-même avec le vide. À suivre une autre hypothèse, celle où l'événement n'appartient pas à la situation, on n'a que le vide correspondant à l'appel révolutionnaire – d'où l'invocation des vers de Mallarmé : « Rien n'a eu lieu que le lieu ».

L'indécidabilité est celle de l'appartenance de l'événement, ou non, à la situation : soit le vide, soit une interposition entre lui-même et le vide ; ou, en même temps, un nom du vide et l'ultra-un de la structure de présentation. Cet ultra-un donnant son mon au vide, la « situation historique » est déployée à l' « intérieur-extérieur », ce qui « tord » l'ordre et donne l' « être du non-être » - bref, l' « exister ». L' « intervention interprétante », ou fidélité, a lieu à ce moment-là, où rien n'est clair, « elle barre l'irruption du vide ». Transformatrice, elle veut faire que la situation avoue son vide, ce qui ouvrirait la voie à une autre existence.

Tout multiple serait historique, à condition que le vide lui-aussi ne soit pas naturel ; mais l'ontologie ne le permettrait pas, vu que le vide n'est pas l'être lui-même. C'est la raison pour laquelle l'événement énonce un concept hors de l'ontologie, quelque chose qui n'appartiendrait donc pas au domaine des mathématiques ; mais celles-ci décideront du nouvel « axiome de fondation ». Chez Badiou un axiome est « une Idée du multiple » ; et tout

multiple pur est historique, vu qu'il est doté d'au moins un site. Ce qu'un axiome propose est une idée de l'altérité en tant que disjonction car effectuée par le vide. L' « axiome de fondation » énonce qu'un multiple provient d'une « origine immanente » se connectant avec ses « Autres ». Ceci dit, une telle origine est entendue comme l' « historicité de tout multiple ». Cet autre est la « médiation » finie de l'origine permettant l'infini de la présentation. Par ailleurs, « c'est cette finitude qui est ici existence d'un site, au bord du vide, historicité ».

Le premier moment du multiple événementiel est, on l'a vu, l'inconsistance ; cependant, il sera reconnu à cause même de cette « antécédence à soi », qui démontre que ce multiple « n'est identique à soi qu'en tant qu'il aura été identique à soi ». Étant donné ce rapport d'altérité, l'autre nom de l' « ultra-un » est l' « ensemble extraordinaire ». Car ce n'est pas une « qualité signifiante », mais « événementielle », qu'il faut saisir.

Mais supposons un ensemble « alpha », qui, donc, s'appartient ; si tel est le cas, il n'y a pas d'Autre en lui, il n'y a pas d'élément dans cette jonction qui s'attache au vide. Alors, il faut en extraire la conséquence suivante : « de l'événement, l'ontologie n'a rien à dire ». Elle ne fait que démontrer qu' « il n'est pas » - car l'auto-appartenance contredit le multiple. C'est l' « inaperçu » qui fonde la nomination événementielle, c'est l'intervention qui redémarre le processus et confère un nom à l'événement. L'intervention, n'ayant pas sa source dans l'un, « touche au vide » ; elle s'ajoute au site, qui, à son tour, ne saurait de lui-même indexer l'événement : « Ce qui induit l'existence est la décision par laquelle il advient au deux, en tant que lui-même absent et en tant que nom surnuméraire ». L'action subjective circule dans la situation où se joue l'indécidable, le « nom commun » de l'indifférence. C'est pourquoi on n'en connaît que les conséquences, les seules instances repérables. Il sera possible de « calculer » ; si bien que l'indécidable insiste et le site erre, sans site. Il s'en suit que l'intervention génère une « discipline ». Le « cercle » se boucle, ou plutôt se complète, parce qu'un événement a besoin d'un autre événement qui l'autorise à prendre ce nom. Ce deuxième moment est celui de l'intervention, de la militance plutôt que, pour le moins dans ce texte, de la sagesse : « Il est certain que seul l'événement, figure aléatoire du non-être, fonde la possibilité de l'intervention ». À vrai dire, puisqu'elle touche au vide, l'intervention est un « entre-deux-événementiel » : elle présente une chose pour l' « advenu » d'une autre.

À ce moment-là, Badiou élabore le « nœud de toute théorie du temps », toujours, à notre avis, proche des « séquences ». À l'écart de la structure et de la loi, se trouve le temps, l'intervention elle-même ou encore l' « écart de deux événements ». L' « essentielle historicité » renvoie au temps, pour autant que l'intervention subjective se penche et travaille sur la situation, et

ce par le biais d'un non-dit qui la traverse « en diagonale », circulation « déjà décidée » (car lui étant – chronologiquement, j'insiste – antérieure). Un tel appui exige la « fréquentation » du site, combinaison sans laquelle aucun pari sur des événements à venir n'est pensable. Curieusement, Badiou se dresse ici avec le masque de critique du « gauchisme spéculatif », à croire qu'une proposition comme la sienne, à savoir celle d'un événement détaché de tout, n'en est pas une. En effet, en 1988, il n'est pas question d'un « commencement absolu » ; ce ne serait qu'un « pari imaginaire sur une nouveauté absolue » méconnaissant les possibilités d'intervention et l'historicité des événements « déjà décidés » (absolus ?) en circulation. L'événement tel que nous le comprenons ici est « soumis » à l'intervention d'où peut découler la « récurrence », ce qui veut dire, et là-dessus Badiou est assez clair, le « non-commencement ». Là où on se trouve, « toute nouveauté est relative », car elle est régie par les règles de la situation de laquelle découle le hasard. Bref, dans un langage plutôt hégélien, nous dirions que l'apparition d'un moment pose l'être de l'autre moment à venir, et que l'indécidabilité qui doit tirer les conséquences de l'événement engendre une « discipline du temps », ce que Badiou appelle « fidélité ».

La fidélité est un « opérateur de connexion » qui, « hors savoir », entame une « enquête » sur les effets de nomination, qui, enfin, « explore les connexions au nom surnuméraire de l'événement ». La militance, ou « geste minimal » de la fidélité, est constituée par l'acte de repérer une connexion ou une non-connexion. Ce qui est à chercher est une rencontre entre le multiple d'une situation et le « vecteur de l'opérateur de fidélité » : il est question soit d'une connexion, soit d'une « disconnexion ». Un autre « discernement » est en mesure de « classer » les multiplicités autrement sous l'égide du nom événementiel : « voici la classe des multiples connectés, et celle des multiples non connectés. (…) elle [l'enquête] combine l'un du discernement et le plusieurs du classement ». Les termes ainsi regroupés le sont de façon positive, et ce parce qu'un rapport négatif, reprend Badiou, ne ferait que répéter la situation pré-événementielle d'indifférence[830]. Dans un autre livre, l'auteur nous dit que, à côté de la situation et de l'enjeu, il existerait un « supplément hasardeux », nommé « rencontre »[831]. L'idéalisme du modèle réclame ses droits : il faut au moins « une enquête » qui élimine le « déterminant ». Enfin, une telle procédure est « générique »[832]. Balibar l'a très finement remarqué :

---

[830] BADIOU, Alain, *L'être et l'événement*, Paris, Seuil, 1988, p.196-7, 364, 12, 20, 13-7, 23-4, 31-4, 36-9, 67-72, 80-2, 193-7, 199-205, 207-8, 211, 363, 212, 226-7, 229, 363, 231, 232-3, 363-5 et 370.

[831] BADIOU, Alain, *Manifeste pour la philosophie*, Paris, Seuil, 1989, p.89.

[832] BADIOU, *L'être et l'événement*, op. cit., p.371-2.

> « Reste que le transfert de l'opérateur de fidélité de part et d'autre de l'événement, du registre de l'intervention rétroactive dans le champ du savoir au registre de l'anticipation militante dans le champ de l'histoire, suppose un minimum, mais ce minimum a toute chance d'être un maximum, la présence d'un nom, ou le changement de fonction de la nomination »[833].

Badiou précise que le générique est l'être même, ce qui reste de commun dans n'importe quel état, d'où son universalité ; l'anonymat est ce qui se présentera d'une façon ou d'une autre ; le seul être de ces termes est d'appartenir à la situation[834]. En effet, l'abdication à l'universalité ne peut que marquer le début de « l'universelle horreur »[835], c'est-à-dire celui de l'éclat des haines archaïques vis-à-vis de la fausse universalité du capital ventriloque. Voilà donc la célèbre thèse selon laquelle la philosophie n'est pas une des procédures décrites ci-dessus, ou qu'elle ne produit pas elle-même d'événements : conditionnée par la fidélité de son temps, « elle peut aider la procédure qui la conditionne, justement parce qu'elle en dépend, et se rattache donc médiatement aux événements fondateurs du temps ». Elle doit orienter les multiples en vue d'aboutir aux hasards des différentes procédures. La « césure événementielle », dont l'intervention fait circuler le nom surnuméraire de l'événement, « force la situation à l'accueillir », et la partie étrangère à la situation est alors normalisée, mais cela s'effectue à un autre niveau ; pour ne pas rater l'événement, il faut changer le langage de la situation et toujours produire de l'indiscernable[836].

Dans un colloque, Badiou affirme que la situation où l'être existe est un « monde », qui ne se laisse pas épuiser sous l'égide du multiple pur : « loin de se réduire au multiple pur (qui en est cependant l'être comme tel), [ce monde] contient une organisation transcendantale ». Comment l'inconsistante neutralité de la dissémination de l'être peut-elle former un monde, un être-là, comment la « déliaison essentielle » peut-elle engendrer une « liaison locale » ? L'intelligibilité de ce qui se forme est impossible à établir par le seul moyen de la pensée, et l'on fait appel aux « opérations ».

---

[833] BALIBAR, Étienne, « Histoire de la vérité - Alain Badiou dans la philosophie française », in *Alain Badiou – Penser le multiple*, textes réunis et édités par Charles Ramond – Actes du colloque de Bordeaux, 21-21 octobre 1999, Paris, L'Harmattan, 2002, p.520-1.

[834] BADIOU, *L'être et l'événement*, op. cit., p.373.

[835] BADIOU Alain, *Théorie du sujet*, Paris, Seuil, 1982, p. 197 ; cité par BENSAÏD, Daniel, « Alain Badiou et le miracle de l'événement », disponible sur le site internet www.marxau21.fr ; il s'agit en fait d'un chapitre de *Résistances – Essai de taupologie générale*, Paris, Fayard, 2001, p.143-70.

[836] BADIOU, *L'être et l'événement*, op. cit., p.375-7.

D'où la « maxime » : « au regard de l'inconsistance de l'être, 'logique' et 'apparaître' sont une seule et même chose »[837].

Si notre méconnaissance ontologique et/ou mathématique nous empêche d'approcher l'œuvre de Badiou de façon plus approfondie, nous pouvons certainement l'aborder autrement. Il est possible de demander « de quoi il est le nom ». Une lecture politique s'impose dès que, préalablement munis de ces quelques concepts, on envisage ce que ceux-ci veulent, à quelle réalité ils sont attachés. Théoriquement, l'historicité est mise de côté au bénéfice de l'éternité ; à un autre moment, la notion de site événementiel est envisagée comme un domaine « pré-politique », comme nous le montrerons. L'un des élèves de Badiou, Quentin Meillassoux, expose ainsi le passage à la suppression du temps : « il n'y a d'histoire que de l'éternel, parce que seul l'éternel procède de l'événement »[838]. Lucide, Bensaïd approche cette philosophie du « miracle » : elle reste certes un processus, « mais un processus tout entier contenu dans le commencement absolu de l'événement dont il est la fidèle continuation ».[839] C'est dans le *Saint Paul* que Badiou caractérise l'événement comme étant façonné par le moule d'une « grâce laïcisée »[840].

On s'est certainement déjà aperçu que nous nous servons nous-mêmes largement de certains concepts de Louis Althusser, surtout ceux qui sont relatifs à l'histoire de la pensée. Cependant, nous n'avons pas vraiment commenté ce qui caractérise son œuvre, polémique, au sein du marxisme. La division de son œuvre en périodes scientifique, ensuite autocritique et finalement aléatoire peut certes nous aider, mais elle ne rend pas compte de certains enjeux. Voyons[841]. S'il est vrai que, dans *Pour Marx* et *Lire 'Le Capital'*, l'accent mis sur le rôle de la science a pour but de contrecarrer l'économisme grâce au dévoilement de l'idéologie, ces textes renferment tout de même une théorie de la contingence historique. Le cheminement d'une crise s'articulerait de la manière suivante : on remarquerait tout d'abord un « non-antagonisme », passant à l' « antagonisme » à proprement parler (grâce à des « déplacements »), pour ensuite (sous l'effet d'une « condensation ») retomber sur l' « explosion » du présent. Les moments de ce processus peuvent être repérés :

---

[837] BADIOU, Alain, « L'investigation transcendantale », in *Alain Badiou – Penser le multiple*, op. cit., p.10-1.

[838] MEILLASSOUX, Quentin, « Histoire et événement chez Alain Badiou », intervention au séminaire « Marx au XXI° siècle : l'esprit & la lettre », Paris, 2 février 2008, disponible sur le site internet www.marxau21.fr.

[839] BENSAÏD, « Alain Badiou et le miracle de l'événement », op. cit.

[840] BADIOU, Alain, *Saint Paul*, Paris, Seuil, 1997, p.89.

[841] Pour ce qui est de ce développement, nous nous sommes aussi inspirés, à part nos lectures, de l'article « Louis Althusser : l'idéologie, entre philosophie et politique » (disponible sur le site internet www.marxau21.fr), de la philosophe Isabelle Garo.

> « c'est dire que la condensation de la lutte en un lieu stratégique est inséparable du déplacement de la dominante entre les contradictions ; que ces phénomènes organiques de déplacement et de condensation sont l'existence même de 'l'identité des contraires' jusqu'à ce qu'ils produisent la forme globalement visible de la mutation ou du bond qualitatif qui sanctionne le moment révolutionnaire de la refonte du tout »[842].

L'événement est ici celui d'une conjoncture, ce qui peut nourrir des lectures critiques portant sur la réalité, à bien des égards proches des textes sur Machiavel que l'on a pu commenter. Si le devenir est entendu comme structurel, soit qu'il dépende de la structure, soit qu'il s'impose malgré celle-ci, la tendance à l'œuvre dans un tel mouvement relèverait d'une certaine hiérarchie des déterminations. Si l'on sait que le primat de l'économique agit toujours en dernière instance, il faudra y ajouter le déplacement d'autres contradictions relativement indépendantes, lequel aboutit à une condensation de celles-ci jusqu'à ce que la contingence puisse faire dévier la loi ; la matérialité événementielle est issue d'une telle rencontre. La figure du philosophe, chez Althusser, n'est apte à penser cette rencontre qu'en se plaçant en décalage par rapport à la nécessité de la loi économique et à la contingence des politiques en vigueur ; d'où le fait qu'une « théorie de la conjoncture » se présente comme « théorie finie ». La possibilité du devenir s'inscrit alors dans l'exploitation capitaliste et dans la tendance politique actuelle, ce qui est à l'opposé même d'une philosophie de l'histoire. Si « tendance » il y a, médite Althusser, elle ne se profile qu' « en pointillé », comme le « négatif des possibilités d'une tendance actuelle »[843]. Il s'agit d'une « totalité articulée à dominante », dont l'enjeu était d'échapper à la totalité expressive hégélienne, l'important étant de « concevoir le rapport historique d'un résultat à ses conditions comme un rapport de production et non d'expression »[844]. Nous restons malgré tout irréductibles en ce qui concerne la critique du théoricisme du scientisme et d'une politique fondée sur la figure du « Grand Autre ».

« Par théorie », écrit Althusser, on entend, une « forme spécifique de la pratique », enchevêtrée à la « pratique sociale » d'une société donnée. Sa « matière première » contient les « concepts », issus de domaines divers, tels que les « empiriques », les « techniques » et finalement les « idéologiques ». Donnons quelques définitions : « théorie » (entre guillemets) correspond au

---

[842] ALTHUSSER, *Pour Marx*, op. cit., p. 222.
[843] ALTHUSSER, Louis, « Le marxisme comme théorie 'finie' », in *La solitude de Machiavel – et autres textes*, Paris, PUF/Actuel Marx – Confrontation, 1998, p.285-6.
[844] ALTHUSSER, *Lire 'Le Capital'*, 1, op. cit., p. 55. Il faut faire attention aux enjeux spécifiques de l'économie du texte : en fait, Althusser se réfère ici aux sciences.

« système théorique déterminé d'une science réelle » (ses concepts fondamentaux, dans leur unité plus ou moins contradictoire à un moment donné) ; autrement dit, une science réfléchit ses résultats et moyens dans sa théorie. En revanche, une « Théorie » (avec une majuscule) est une « théorie générale », ou une « théorie des théories pratiques existantes », chargée de transformer l'empirisme en connaissance. Le « geste », dès lors si critiqué, ouvre sa propre voie. Car les « déviations » ou « surprises » seraient issues d' « erreurs idéologiques », ou d'une « défaillance théorique ». Cela pose les concepts comme des « moyens de production ». Leur emploi parfile une « méthode », dont la « matière première » est aussi bien l'idéologie que la science. Cela dit, la théorie et la méthode en sont le « côté actif » formant la connaissance, le « moment déterminant » du « devenir des choses »[845].

L'effort de penser la coupure comme une continuation est, aux yeux de Bensaïd, une tentative de conjuguer la continuité historique et le surgissement, c'est-à-dire l'acte et le processus. Or, c'est cela même qui se passe dans la politique : « En politique, on est constamment tenu de penser ensemble, dans leur unité contradictoire, la rupture et la continuité, l'événement et l'histoire, l'acte et le processus ». Autrement dit, on se heurte, reprend Bensaïd, à « la logique narrative propre à ses objets (l'histoire ou l'inconscient) » et au fait que de la coupure jaillit encore de l'histoire[846].

Il est dû à la théorie de la « coupure »[847], par ailleurs jamais reniée[848], de rendre compte de l'action matérielle de l'idéologie sur le domaine pratique. L'approche du marxisme porte sur ce dernier en tant qu'événement théorique ; ses postulats lui permettraient de se démarquer de la conscience idéologique car il constituerait, comme découverte, les conditions de fabrication de son objet. Isabelle Garo écrit que, à l'instar de l'autoréférentialité de l'idéologie, la science est consciente de son point de départ, mais que, par la suite, elle « constitue à partir de cette position de rupture son champ propre et son monde distinct, sa vérité en même temps que sa réalité ». La découverte dont il est question n'est pas celle d'un pur objet, mais celle de la critique de l'expérience première, ce qui peut rectifier les erreurs de la théorie, à l'instar de l'épistémologie française : « À cette occasion, la 'rupture' bachelardienne se trouve radicalisée en 'coupure', tandis qu'est affirmée la nature théorique de l'objet de la philosophie et de la science ». L'adoption de cet outillage s'inscrit dans la tradition marxiste de l'autocritique, avec le déni du seul « critère de la pratique », poursuit Garo,

---

845 ALTHUSSER, *Pour Marx*, op. cit., p.168-70 et 175.
846 BENSAÏD, Daniel, « Louis Althusser et le mystère de la rencontre », op cit.
847 ALTHUSSER, *Pour Marx*, op.cit., p.25.
848 « Je ne céderai pas sur ce point » (ALTHUSSER, Louis, *Éléments d'autocritique*, Paris, Hachette Littérature, 1974, p. 17-8).

mais ce qui démarque cette approche des autres tendances est que ses thèses « renvoient néanmoins au préalable d'une philosophie de la connaissance »[849]. Abstrait et démontrable, et donc non empirique, le but de la science est la « distinction du réel et de la pensée » menée par une « lecture 'symptomale' »[850].

En identifiant par idéologie le « passé » préscientifique d'une théorie (et cela retombe notamment sur Hegel), la tâche de la science est de purger la pensée de ce passé erroné. À ce moment Althusser est proche de Michel Foucault, étant donné que la théorie doit élaborer conceptuellement les régimes de positivités dont le corps n'est pas encore formé[851]. Même l'intervention pratique, prônée dans *Lire 'Le Capital'*, passe par le primat du théorique. En effet, ce n'est pas un passage à la pratique que l'impossibilité constatée par Marx de comprendre le monde « à livre ouvert » aurait inspiré à Althusser. Ce « prodigieux lecteur »[852] aurait opté, remarque Garo, pour un monde s'offrant à la lecture – et non, au contraire, incrusté d'objets[853]. L'idéologie est présentée comme « un tout réel, unifié intérieurement par sa problématique propre, et tel qu'on ne puisse en distraire un élément sans en altérer le sens » ; ce qui la soutient est un « champ idéologie », collé à la structure sociale, dont le « principe moteur » est l' « individu concret » et l' « histoire effective ». En instituant sa propre problématique, la science abandonne le royaume idéologique, domaine à partir duquel elle peut penser autrement. Ainsi, la « contingence du commencement de Marx », encore entachée d'idéologie, est un commencement absolu[854].

Bensaïd accorde à Althusser le mérite de promouvoir une alternative intellectuelle à la rigidité du Parti. Toutefois, ce mouvement retombe vigoureusement sous une perspective légitimant la division du travail, au bénéfice de l'intellectuel :

> « Quand on se souvient de l'usage qui fut fait de la lutte entre une science prolétarienne et une science bourgeoise renvoyée à l'enfer des idéologies, on entrevoit le redoutable argument que la raison bureaucratique pouvait tirer de ce rationalisme impitoyable »[855].

---

849 GARO, « Louis Althusser : l'idéologie, entre philosophie et politique », op. cit.
850 ALTHUSSER, *Lire 'Le Capital'* II, op. cit., p.28 et 27.
851 ALTHUSSER, *Pour Marx*, op. cit., p.168-70.
852 ALTHUSSER, *Lire 'Le Capital' I*, op. cit., p.15 et 17.
853 GARO, « Louis Althusser : l'idéologie, entre philosophie et politique », op. cit.
854 ALTHUSSER, *Pour Marx*, p.59, 196 et 71.
855 BENSAÏD, « Louis Althusser et le mystère de la rencontre », op. cit.

À savoir, ce qui garantirait son autorité et son pouvoir. Prenons le « rapport pédagogique ». Le partage entre un non-savoir absolu et un savoir également absolu parvient à légitimer ce dernier[856], au nom d'une « nécessité technique » : le savoir distribué est-il une vraie science[857] ? Sa distribution correspond alors vraiment à une nécessité technique : « Le savoir distribué est-il une pure idéologie ? Alors la fonction pédagogique est au service d'une idéologie et donc d'une politique de classe, même si les formes de l'enseignement sont très modernes »[858].

Garo fait remarquer avec perspicacité que ladite « intervention politique » était restreinte à « un secteur de la réalité, celui des idées » ; valant d'elles-mêmes, radicalité oblige, elles n'eurent (ou n'ont, dans la postmodernité) qu'une fonction « reproductive ». Certes, l'idéologie est un médium social, mais l'opération de coupure la sépare des « contradictions concrètes ». En fin de compte, la tendance est que tout se rapproche en tant qu'idéologie. Cela permet à Garo d'inférer que « d'un côté, Althusser affirme la dissémination matérielle de l'idéologie, tandis que de l'autre, il en minimise le rôle et retrouve la vieille notion d'imagination, redélimitant tendanciellement l'idéologie comme secteur séparé du réel »[859]. Dans une lettre à Fernanda Navarro, Althusser se sent à l'aise pour penser l'idéologie comme ayant un « caractère transhistorique ; (…) elle a existé et existera toujours. Elle pourra changer son 'contenu', mais jamais elle ne changera de fonction »[860]. Garo note à la fois le « paradoxe » que constituent une notion d'idéologie contraire à la science et sa « version déformée »[861]. L'idéologie « imaginaire » de Badiou peut entrer en scène. Tout compte fait, chez Althusser, « il n'est de pratique, quelle qu'elle soit, que par et sous une idéologie », d'où la « thèse centrale » du caractère idéologique de la forme du « sujet »[862].

En suivant le développement d'une « philosophie du vide », nous sommes en mesure de commenter quelques rapports entre Alain Badiou et son maître-à-penser, à savoir Louis Althusser. Ce que Badiou admire en lui est moins la thèse abondamment répandue de la « coupure » chez Marx,

---

[856] ALTHUSSER, Louis, « Sur Feuerbach », in *Écrits philosophiques et politiques 2*, op. cit., p. 225. Dans sa critique à Feuerbach (et à Lévi-Strauss), Althusser pense que l'opposition structure/inconscient reste incapable de prendre en compte la spécificité (idéologique) des objets, ce qui la classerait dans l'herméneutique.

[857] BENSAÏD, « Louis Althusser et le mystère de la rencontre », op. cit.

[858] ALTHUSSER, Louis, « Problèmes étudiants » in *La nouvelle critique*, janvier 1964, cité par BENSAÏD, « Louis Althusser et le mystère de la rencontre », op. cit.

[859] GARO, « Louis Althusser : l'idéologie, entre philosophie et politique », op. cit.

[860] ALTHUSSER, Louis, *Sur la philosophie*, Paris, Gallimard/L'Infini, 1994, p.70.

[861] GARO, « Louis Althusser : l'idéologie, entre philosophie et politique », op. cit.

[862] ALTHUSSER, Louis, *Sur la reproduction*, Paris, PUF/Actuel Marx - Confrontation, 1995, p. 223.

mais, par-dessus tout, sa définition de la philosophie en tant que telle, une philosophie dont la méthodologie procédure serait constituée par la quête du vide qui permet l'émergence du sujet, et qui briserait toutes les « sutures » éventuelles. Une critique demeure néanmoins à l'encontre de ces dernières, perçues comme « impures ». Suture de quoi, et à quoi ? De la philosophie au vide, telle serait la seule bonne réponse – contrairement au primat de la lutte des classes, de l'histoire et, à la limite, de la science. Si, dans *Pour Marx* et *Lire 'Le Capital'*, la philosophie avait une portée de science, et si, après 1967 et dans les autocritiques qui s'en sont suivies, la philosophie est immédiatement politique, les thèmes de l' « intervention » et de la quête d' « effets » d'immanence annoncent tout de même une philosophie du multiple telle que la propose Alain Badiou.

Depuis, la vocation de la philosophie étant de (se) démarquer – ne fût-ce que par rapport à l'idéologie ou à la science – et d'intervenir, sa modification propre n'est observée que dans les effets extérieurs. Le prix à payer en fonction de ces postulats est haut : ni la science ni l'idéologie n'étant philosophiques, l'invention de catégories désireuses d'avoir des effets et se sachant déterminées ne peut que supposer le vide. Autrement dit, la démarcation entre l'acte et l'effet ne passe plus, dans une telle lecture, par l'objet (scientifique et historique) ; cette déliaison est le contrecoup d'une pensée qui n'a de rapport qu'à elle-même, dont le réel est institué grâce au vide. D'après Badiou, Althusser déplace l'aveuglement constitutif vers la politique, bien que celui-ci reste sans objet et sans histoire. La condition scientifique de la philosophie serait comblée par la lutte des classes, ce dont dépendent tous les effets pratiques ; ainsi, l'immanence se situe dans la « position » de classe.

Il s'agit là de la « Théorie générale »[863], immédiatement identifiée à la philosophie marxiste. La *Réponse à John Lewis* d'Althusser présente la philosophie comme la « lutte de classe dans la théorie », ou encore comme « la politique dans la théorie »[864]. Selon Daniel Bensaïd, il en fut ainsi parce que l'auteur n'abordait la politique qu'à l'aide de la philosophie. La pratique évoquée à ce sujet reste une « pratique théorique », ou une « une intervention philosophique dans une conjoncture théorique »[865]. On observe encore une fois une fidélité de Badiou à Althusser, comme l'a soutenu Sylvain Lazarus : les « procédures de vérité » sont les corrélats obligés d'une philosophie du vide, elles constituent le lieu où l'on pince les vérités[866]. En somme, la

[863] ALTHUSSER, Louis, « Notes sur la philosophie » in *Écrits philosophiques et politiques 2*, op. cit., p. 301-302.
[864] Paris, François Maspero, 1973, p.11 et 56.
[865] BENSAÏD, « Louis Althusser et le mystère de la rencontre », op. cit.
[866] « Qu'est-ce que Louis Althusser entend par 'philosophie' » in Sylvain Lazarus (éditeur), Paris, PUF, 1993, p. 45, cité par BENSAÏD, « Louis Althusser et le mystère de la rencontre »,

pensée de Marx serait « pour le marxisme », étant donné qu'elle figurerait indifféremment parmi les diverses philosophies – et, partant, elle « appart[iendrait] à l'histoire de la philosophie »[867]. Ce que Badiou en retient, c'est la « torsion » entre la philosophie et ses conditions, à savoir, les sciences et la politique. En revanche, ce qui l'inquiète est le fait que son maître ne se soit pas aperçu de la multiplicité des vérités, foncièrement non-historiques : « l'espace vide où quelques vérités sont saisies dans la forme déclaratoire de leur être, et non dans la forme réelle de leur processus ». Le sujet raréfié ne saurait se (re)trouver sous la logique du conflit. Aux yeux de l'élève : « Ce n'est pas l'antagonisme qui est à l'origine de l'État, car on ne peut penser comme antagonisme la dialectique du vide et de l'excès »[868].

Pour Balibar, Badiou a essayé de forger un concept de vérité qui soit en même temps sa propre histoire. Cela dit, historiciser le rapport de la vérité à ses conditions revient à reformuler son principe. Il faut ainsi poser cette question en termes badiousiens : le « multiple pur » de Badiou n'a pas d' « Un », d'où la « radicale singularité des vérités » ; de plus, à l'autre bout de la chaîne, l'excès « se convertit en principe de fidélité ». On se pose la question de savoir comment cela fera l'objet d'une universalité. Un tel sujet est étranger à la conscience, il est donc bien « impersonnel ». Toutefois, il compte la « fidélité » parmi ses qualités : « fidélité à l'événement que constitue le surgissement d'un indiscernable, lui-même en excédent par rapport aux savoirs qui suivent fidèlement des procédures d'enquête, ou de connaissance ». Autrement dit, on a ici affaire à un « lien sans cause, lien de hasard, institution d'une dépendance sans conditions de dépendance». Le sujet, étant « inconditionné », est remonté à l'inconditionné de la vérité, de

---

op. cit. En outre, dans les pages de l'*Abrégé de métapolitique*, Badiou salue son maître comme étant le premier à avoir pensé une philosophie du vide à partir d'une processualité (même s'il ne mentionne pas Hegel, ajoutons-le) dépourvue de l'objectivité scientifique et des effets idéologiques du sujet. Il s'agit d'un « lieu », qu'Althusser n'aurait pas pu développer : « Pour l'époque, c'était déjà beaucoup, et cela fixe encore aujourd'hui nos tâches de pensée ». Dans cet ouvrage, la théorie événementielle de Badiou fait appel à la modalité du possible comme quelque chose qui se prive de l'ordre de l'être (qui relève de la négativité, dirions-nous). Axé sur la théorie de la surdétermination telle qu'exposée dès le *Pour Marx* d'Althusser, Badiou est de l'avis que des « surdéterminations événementielles » engendrent le « devenir-principal du non-principal » ; nous aurions affaire, dès lors, à la « matière réelle de la prise de parti », où le militant fait ses choix. La surdétermination installe et nomme le « lieu politique » : elle « met le possible à l'ordre du jour, alors que le lieu économique (objectivité) est celui de la stabilité réglée et que le lieu étatique (subjectivité idéologique) fait 'fonctionner' les individus » (op. cit., p.74-5).

867 ALTHUSSER, *Sur la philosophie*, op. cit., p. 37-8.

868 BADIOU, *L'être et l'événement*, op. cit., p.79 et 127.

chaque vérité singulière : le « non-être » de la décision, écrit Balibar, ou l' « intervention »[869] .

Balibar ne craint pas d'évoquer un représentant de l'épistémologie française, Georges Canguilhem, pour qui une « histoire de la vérité » ne peut être qu'une « histoire illusoire »[870]. En tout cas, ce commentateur soutient la thèse selon laquelle il existe une historicité dans la pensée de Badiou ; pour ce faire, il éclaire et énumère le cheminement événementiel : les procédures génériques, leur langage infini, l'événement transperçant le savoir et posant l'indécidable, et, finalement, le passage en force subjectif qui légitime la vérité. Ni conditionnée ni conditionnante, « cette historicité, on le voit, est intrinsèque. Elle n'est pas quelque chose qui arrive à la vérité, pas davantage quelque chose que la vérité engendre, elle serait plutôt ce que la vérité 'est', si la vérité était de l'ordre de l'être », sous l'angle d'un « rapport négatif »[871].

Pour sa part, Alberto Toscano a élaboré une étude importante sur Badiou et ce qu'il nomme la « dialectique de la défaite et de la réinvention » ; ce qui revient à dire que l'on devrait avoir une « historicité du marxisme », malgré l' « éternité du communisme » entendue comme la réalisation mécanique d'un télos (et par contraste avec elle). Les théories de la subjectivation contemporaines se développent « dans un vide historique ». Le Badiou de *Peut-on penser la politique ?*, de 1985, veut répondre à la « crise » du marxisme par une « destruction affirmative » et une « recomposition hétérodoxe » ; pour Toscano, une perspective « anti-singulière » aurait pris le relais de l'événement sur le mode de l'illusion anticipatrice de la pensée[872]. Badiou s'insurge contre l' « illusion » de la mesure ou la tyrannie du nombre, enfin, contre la « fiction » du « lien »[873]. Un tel enjeu relèverait d'une dévastation engendrée par l'histoire même du marxisme.

Cela dit, c'est à la « vraie » politique qu'incombe la présentation du non-rapport constitutif de l'impossible totalité. Ce qui est à saisir, reprend Toscano, est le « (dé)rapport entre inconsistance et événement »[874]. Fidèle à une politique marxiste qui se soustrait à l'État et ne recule pas face à la domination, l'entreprise badiousienne n'a pas échangé « tout court » le legs

---

[869] BALIBAR, « Histoire de la vérité - Alain Badiou dans la philosophie française », in *Alain Badiou – Penser le multiple*, op. cit., p.508-9 et 514.

[870] CANGUILHEM, Georges, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1977, p.44-5 ; cité par BALIBAR, Étienne, « Histoire de la vérité - Alain Badiou dans la philosophie française », in *Alain Badiou – Penser le multiple*, op. cit., p.502.

[871] BALIBAR, « Histoire de la vérité - Alain Badiou dans la philosophie française », in *Alain Badiou – Penser le multiple*, op. cit., p.517-8.

[872] TOSCANO, Alberto, « L'expatriation du marxisme ou le 'tournant' d'Alain Badiou », disponible sur le site internet www.marxau21.fr.

[873] BADIOU, Alain, *Peut-on penser la politique ?*, Paris, Éditions du Seuil, 1985, p.14.

[874] TOSCANO, « L'expatriation du marxisme ou le 'tournant' d'Alain Badiou », op. cit.

marxisant contre le « pluralisme » ; elle aurait parié sur l'universalisme. Ainsi, l' « essence » de la politique ne se trouverait ni dans l'inconsistance de la structure, ni dans le « sens » de l'histoire – elle se situerait du côté de l'événement. Alors, du point de vue de la politique « l'histoire comme sens n'existe pas », écrit Badiou. Il s'agit, poursuit-il, « seulement [de] l'occurrence périodisée des *a priori* du hasard »[875]. On ne pourrait pas ne pas être d'accord avec la première considération. Force est de dire cependant que le vidage de l'objet l'a rendu tout puissant, ainsi que rare.

Aux yeux de Toscano, il s'agit là d'un « marxisme minimal », dont le sens des procédures génériques est de conserver le caractère idéalement transmissible du communisme. En proclamant que « le marxisme n'a plus de patrie historique », Badiou avance l'idée selon laquelle la « séquence » d'une autoréférence est close[876]. Et c'est à ce moment que le site événementiel semble être introduit. Pour contrecarrer la contingence relativiste, il faudrait déterminer l'apparaître de la rupture aux alentours d'un point minimal de la formation subjective : « J'appelle *situation pré-politique* un complexe de faits et d'énoncés tel que s'y trouvent engagées collectivement des singularités ouvrières et populaires, et tel qu'y est discernable un échec du régime de l'Un. »[877]. L'usine est le « site événementiel »[878].

Il s'agit de l'articulation du prolétaire en tant que « vide » (sa place reste séparée du pouvoir) et, pense Toscano, des enquêtes d'Engels sur les exploitations subies par les travailleurs :

> « À l'intérieur même de la version objectiviste de la nécessité d'une référence ouvrière, nous rencontrons donc deux termes, le vide et le site, dont nous allons voir que ce n'est qu'à excentrer vers le subjectif la vision de la politique qu'ils trouvent leur sens complet »[879].

Si l'usine est le « site », les ouvriers doivent s'ériger en tant que génériques. À l'aide de la lecture de Bensaïd, on constate une hésitation inavouée de la part de Badiou : dans la *Théorie du sujet*, on lit que la suspension de la norme dans la situation parvient à « forcer le hasard lorsque

---

[875] BADIOU, *Peut-on penser la politique ?* , op. cit., p.67 et 18.
[876] BADIOU, Alain, « La figure du (re)commencement », *Le Perroquet*, 1984, n° 42, p.1 ; cité par TOSCANO, « L'expatriation du marxisme ou le 'tournant' d'Alain Badiou », op. cit.
[877] BADIOU, *Peut-on penser la politique ?* , op. cit., p. 76.
[878] BADIOU, Alain, « L'usine comme site événementiel », *Le Perroquet*, 1987, n° 62-63, cité par TOSCANO, *L'expatriation du marxisme ou le tournant' d'Alain Badiou*, op. cit.
[879] BADIOU, « L'usine comme site événementiel », op. cit., p.4-6 ; cité par TOSCANO, *L'expatriation du marxisme ou le tournant' d'Alain Badiou*, op. cit.

le moment est mûr pour l'intervention »[880]. À juste titre, donc, Bensaïd indique-t-il qu'une « maturité » renvoie vers une « historicité qui le détermine et le conditionne [le moment opportun] ». Or, pour penser au-delà de l'irruption, il faut ne pas se contenter des abstractions d'une « politique à venir » : on a affaire aux épaisseurs de l'histoire. C'est pourquoi la prise de la Bastille doit être rapportée à la crise de l'Ancien Régime, l'affrontement de 1848 aux contextes de l'urbanisation et de la modernisation, la Commune à l'effondrement du second empire, Octobre aux inégalités et spécificités russes, aussi bien qu'au sort de la première guerre mondiale[881].

Mais, se demande Toscano, « peut-on identifier le vide d'une situation avec une capacité politique ? » ; n'y aurait-il aucune latence ? Pourtant, chez Hegel, en ce qui concerne la foi, le mouvement n'est pas nécessaire, il est « événement »[882]. Critique du tournant linguistique et des relativismes, Badiou se serait fait piéger par une ruse de la raison, dans la mesure où la philosophie de l'événement reproduit ce qu'elle dénonce et critique : « La politique des situations singulières, historiquement indéterminées, s'apparente alors, par une nouvelle ruse ironique de la raison, à l'émiettement postmoderne qu'elle prétend combattre »[883].

Dans le contexte de l' « occurrence périodisée des *a priori* du hasard » et de l'organisation du temps à partir des événements, on est autorisé à discourir sur deux séquences, voire trois, de l'hypothèse communiste. Tout d'abord, elle a été mise en place ; puis, on a tenté de la réaliser. Finalement, de nos jours, la philosophie badiousienne s'engage à en établir une nouvelle séquence. Premièrement on commence par la Révolution française, dont la force s'épuise dans l'écrasement de la Commune de Paris. Deuxièmement, on va de la Révolution russe à la fin de la Révolution chinoise ; entre ces deux phases s'est établie une coupure de presque un demi-siècle. De l'organisation populaire, on passe au problème de la victoire. Les dernières convulsions de cette période, sous le signe de Mai 68 et de la Révolution culturelle, critiquaient déjà la prééminence du parti comme agent de mise en œuvre de l'hypothèse. Des formes ou moments comme le Zapatisme et la Révolution des œillets ne sont pas parvenues à établir une coupure. Voilà la raison pour laquelle la démocratie bourgeoise a pu – et peut encore – l'emporter sur ses critiques. En somme, Badiou reste cohérent avec ses postulats, puisque ce qu'il propose, c'est qu'un commandement et une

[880] BADIOU, *Théorie du sujet*, 1982, p.187, cité par Bensaïd, « Alain Badiou et le miracle de l'événement », op. cit.
[881] BENSAÏD, « Alain Badiou et le miracle de l'événement », op. cit.
[882] HEGEL, G. W. F., *Phénoménologie de l'Esprit*, tome II, traduction Jean Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, (1941), 1983, p.89 (désormais *Phénoménologie* II).
[883] BENSAÏD, « Alain Badiou et le miracle de l'événement », op. cit.

structuration de la pensée par le biais de l'hypothèse puissent mener les sujets à l'action. Telle est la séquence de l'hypothèse communiste[884].

Il est dès lors question de préciser le point de vue de Badiou à ce propos, notamment quant à l'histoire. L'ouvrage *L'hypothèse communiste*, recueil d'articles, vient d'être publié, en partie, à cet effet.

Badiou y compare le communisme aux mathématiques, puisque les deux appartiendraient au domaine des sciences. Il donne comme exemple le « théorème de Fermat » : « Pour n > 2, je suppose que l'équation x [élevé à] n + y [élevé à] n = z [élevé à] n n'a pas de solutions entières (de solutions où x, y et z sont des nombres entiers ». Les chutes et recommencements ont duré trois siècles, jusqu'à ce que le mathématicien anglais Wiles démontre ce théorème. Si les échecs animent la vie scientifique vouée à la démonstration d'une hypothèse, ils ne se constituent pas en tant qu'abandon de celle-ci : l'ensemble des défaites « n'est jamais que l'histoire de la justification de cette dernière ». Ainsi, penser sur un échec revient à raccorder la pensée à « son historicité », et non pas donc à une « intériorité », fût-elle « pensante ou tactique ». La politique se place face au « tribunal de l'Histoire »[885]. Les allures de « jugement dernier » mènent Daniel Bensaïd à ne voir qu'une « philosophie progressiste de l'Histoire universelle », en comptant sur la « marche » de l'humanité, d'échec en échec jusqu'à la « victoire finale »[886].

À Londres, lors d'une conférence consacrée à l'idée du communisme, on a l'impression qu'Alain Badiou se voit comme le déclencheur d'une nouvelle période, quand il affirme que : « La remise en circulation du mot 'communisme', et avec lui de l'hypothèse générale qui peut envelopper les procédures politiques effectives, est désormais engagée ». En disant cela, il précise l'enjeu central de son ouvrage. L'échec communiste serait l'instance permettant de dépasser les «obstacles » du « monde » tel qu'il se trouve, et ce justement à partir d'un « point». Le point arrache le choix à un binarisme et « décide du devenir de la procédure tout entière ». On retombe alors sur le théoricisme déjà vu : « Tout échec est localisable en un point ». La leçon d'un tel échec permet ainsi d'incorporer ce dernier dans l' « universalité positive » de la construction d'une vérité. Les points d'un monde formant une topologie, « on peut donc parler d'un espace des échecs possibles », où il est, selon Badiou, « interdit de défaillir ».

---

[884] BADIOU, Alain, *De quoi Sarkozy est-il le nom ? - Circonstances 4*, Paris, Nouvelles Éditions Lignes, 2007, p.139-55.

[885] BADIOU, Alain, *L'hypothèse communiste – Circonstances 5*, Paris, Nouvelles Éditions Lignes, 2009, p.11 et 17-8.

[886] BENSAÏD, Daniel, « Un communisme hypothétique - à propos de 'L'hypothèse communiste' d'Alain Badiou », in *Contretemps – Revue de critique communiste*. Paris : Syllepse, numéro 2, deuxième trimestre 2009, p.103-4.

La persistance de l'idée se développe dans la caractérisation faite de Mai 68. L'auteur distingue trois Mais 68 : l'étudiant, l'ouvrier et le culturel, chacun ayant ses symboles, ses discours et ses disputes internes. Toutefois, il y aurait eu un quatrième Mai 68, l' « essentiel », qui ne se serait pas déployé dans l'instant et donc moins saisissable que les autres, car « déployé dans le temps » et formant une séquence, bientôt refoulée, d'à peu près une décennie. L'épigraphe d'un texte chinois circulant en 1971 lors des commémorations du centenaire de la Commune démontre fort bien le rôle politique que l'on veut attribuer à l'idée dans son idéalité : « une exposition historique des principes qu'il s'agit de réactiver ».

La fonction de l'histoire est répertoriée dans la conjonction entre la subjectivation et l'impossible réel de l'Idée. Au nom de l'événement et de son site, l'histoire sera vidée de sa puissance pratique, mise à bout de souffle aux côtés de l'universelle subjectivation, moteur de la pensée de Badiou. L'idée commande la « totalisation abstraite » de ces « éléments primitifs », à savoir la « procédure de vérité », l' « appartenance historique » et la « subjectivation individuelle » qui met le sujet hors de lui-même. Autrement dit, l'idée subjectivise une vérité grâce à une appartenance.

Rappelons-nous que le site événementiel est l' « apparaître/disparaître » d'un multiple qui appartient à lui-même ; par sa « logique », il distribue des « intensités » à partir de son point de disparition. Or, l'existence maximale d'un telle « apparition/disparition » est ce qui confère sa singularité audit site ; finalement, « nous réserverons le nom d'événement à une singularité forte ». La « maxime transcendantale » semble lui assurer tout ce dont une idée est capable. Le passage du « rien » à une « conséquence événementielle » démontrerait qu'une règle de l'apparaître est désormais « détruite ». Toute la cohésion d'un monde en serait menacée : « en sorte que, si l'indexation transcendantale des étants est bien la base (logique) du monde, c'est à bon droit qu'il faut alors dire : 'Le monde va changer de base' ».

Cela étant, la « datation » est bien un repère de ladite « composante historique » : « une procédure de vérité est inscrite dans le devenir général de l'Humanité, sous une forme locale, dont les supports sont spatiaux, temporels et anthropologiques ». C'est pourquoi la vérité a une « dimension historique », quoiqu'elle – la vérité – soit « en dernier ressort universelle ». L'histoire assume donc la fonction d'inscrire dans un monde, à partir des procédures dont nous avons déjà parlé, les vérités multiples et internes à une vérité ; installées « en des points différents du temps humain général », ces vérités s'influencent les unes les autres – ce qui demande une « disponibilité trans-temporelle des vérités ». Force est alors de noter que, même chez Badiou, c'est l'histoire qui assure un entrecroisement des temporalités distinctes.

Le mot « communisme », de ce point de vue, ne saurait être ni purement politique, ni purement historique, ni purement subjectif ou idéologique : « il lie en effet, pour l'individu dont il soutient la subjectivation, la procédure politique à autre chose qu'elle-même ». Par ailleurs, l'Histoire n'est que le « symbolisme vide », et non le vide, d'une « procédure politique [à la fois] effective » et placée sous la contingence. Finalement, cela ne se réduit pas non plus à la seule subjectivation, étant donné que celle-ci a lieu « entre » la politique et l'histoire, « entre la singularité et la projection de cette singularité dans une totalité symbolique », ce qui instaure un régime de « décision ». L'idéalité du communisme est assurée par l'incorporation subjective d'une « synthèse de la politique, de l'histoire et de l'idéologie ». Contrairement au refus de l'histoire dont fait preuve ce communisme, le « devenir-Sujet-politique » est, en parallèle, sa propre « projection dans l'Histoire ».

Le partage lacanien entre le réel, l'imaginaire et le symbolique est repris. Badiou suit le schème selon lequel la procédure est le réel de l'idée, et, pour lui, l' « Histoire n'a qu'une existence symbolique ». Et cela parce que, étant symbolique, elle ne pourrait apparaître. Dans une « construction narrative après coup », même entendue comme « totalité du devenir des hommes », l'histoire n'aurait pas d'effectivité : « On accordera enfin que la subjectivation, qui projette le réel dans le symbolique d'une Histoire, ne peut qu'être imaginaire, pour la raison capitale que nul réel ne se laisse symboliser tel quel ». Seul existe le réel, « insymbolisable » d'après Lacan. Le récit historique est donc de l'ordre de l'imaginaire. Peut-être plus proche de Ricœur et de Kracauer qu'il ne le voudrait, Badiou soutient que « l'Idée expose une vérité dans une structure de fiction ». Ce qui explique, à ses yeux, les disputes de nature « idéologique », c'est-à-dire relevant d'une Idée. Quelques pages plus tard, la rencontre entre ces cinq jeunes quelque peu perdus dans une banlieue, révèle son éternité à travers sa précarité. Ainsi, « c'est pour cela que le réel doit s'exposer dans une structure de fiction »[887].

Badiou veut garder l'idéalité du communisme et critique violemment son usage en tant que simple adjectivation : « Ce court-circuit entre le réel et l'Idée a donné des expressions dont il a fallu un siècle d'expériences à la fois épiques et terribles pour comprendre qu'elles étaient mal formées ». À contre-courant, son audace, écrit Bensaïd, « force » le respect, vu qu'il nomme sans demi-mot l'ennemi, qui veut en finir et criminaliser les révolutionnaires[888]. Pour combattre la réduction de toute la gauche à un diffus « totalitarisme », Badiou soutenait l'inexistence de l'Histoire. Mais il

[887] BADIOU, *L'hypothèse communiste*, op. cit., p.31, 33-4, 45, 150, 185, 166, 170,176, 183-4, 186-9 et 200.
[888] BENSAÏD, « Un communisme hypothétique », op. cit., p.103.

se livre ici à une sorte d'autocritique, du moins en partie : même si sa théorie de la vérité énonce que ces appropriations n'ont pas de « sens » et donc pas d'histoire, il lui arrive aujourd'hui de « préciser » ce « verdict » : en l'absence de tout « réel », il serait « transcendantalement vrai » que l'histoire n'existe pas, car sa loi n'est pas celle de la discontinuité. Mais l' « action politique organisée » sur laquelle se fonde l' « Idée » érige la convergence du réel, du symbolique et de l'idéologie en un point singulier. Cette méditation désapprouve « toute coalescence immédiate » avec l'idée.

Certes. Il reste que si l'apparaître est en adéquation avec l'idée, nous sommes bel et bien en présence d'un déterminisme idéaliste – et non « spéculatif », dont l'outil est la « détermination ». Cette pensée de l'événement critique l'usage du possible, en ce qu'elle ne se situe pas au niveau de son « objectivité », mais à celui « de la possibilité des possibles ». La vérité se projette dans les symboles disponibles : nul hasard ne figure dans cette idée, bien que l'excès du nom interdise son identification à l'idée. Ambiguë, la théorie de Badiou proclame les « séquences réelles » des « faits historiques aptes à la symbolisation », mais sous les exigences d'une négation aussi immédiate que totale : l' « expérience du réel » de la « pratique », ou encore celle du « matérialisme du réel » (et non du « réel » tout court), est ce qui fixe historiquement l'idée dans ce qu'elle porte de « fuyant ». L'idée, en somme, n'est que l' « exposition d'une vérité active ». La « négation » que nous venons de mentionner s'explique par le « rapport idéologique » (ou imaginaire) situé dans l'opposition entre les procédures de vérité et les faits historiques. Il se pose une question : « pourquoi hésiter à pousser ce rapport à son terme, pourquoi ne pas dire qu'il s'agit d'un rapport entre événement et État ? », avec une majuscule. Préservée, l'histoire sera dorénavant celle d'un « autre État ». Le possible dont on parle est immédiatement réel, d'où l'éloge (foucauldien ?) à la révolution iranienne et au « Solidarnosc » polonais : les « possibles-réels » badiousiens veulent anticiper idéologiquement une idée à venir, étant donné qu'ils enveloppent la « possibilité formelle d'autres possibles ». Le « passage en force » de la fidélité vient de l'idée, et subordonne l'histoire à celle-ci : « Une Idée est toujours l'affirmation qu'une nouvelle vérité est historiquement possible »[889].

Selon Meillassoux, l'interruption du devenir compte sur le recommencement de l'identité, alors que la « réactivation » de l'éternité serait, chez Badiou, ce qui pousse l'histoire au-delà de l'ennui des travaux et des jours. La conclusion du commentaire de Meillassoux est que Badiou a proposé une « eschatologie devenue irréligieuse », illustrée par l'exemple universaliste de Saint-Paul : la vérité indémontrable de la renaissance du

[889] BADIOU, *L'Hypothèse Communiste*, op. cit., p.189-91, 193, 200, 193-5, 199 et 201-2.

Christ réside dans les enquêtes effectuées par les fidèles au long des siècles sur l'événement incarné par le Christ. Badiou dégage la forme, et non le contenu, de la vérité[890]. D'où l'épigraphe de la « Méditation 21 » de *L'être et l'événement*, où l'on peut lire l'une des *Pensées* de Pascal : « L'histoire de l'Église doit être proprement appelée l'histoire de la vérité »[891]. Or, postule Meillassoux, l' « histoire universelle » de la chrétienté ne relève que des « enquêtes du sujet-Église » au cours des schismes et des hérésies ; c'est pourquoi « hors l'Église, point d'histoire, et point de salut, seulement le chaos monotone des passions et des perditions ». Si l'on transpose cela au communisme, c'est au « sujet disséminé » de prendre en charge les conséquences multiples de l'événement[892]. Badiou se démarque du christianisme, ou essaie de le faire : pour Paul, l'événement du Christ a eu le caractère d'une « fable », ce qui lui a interdit d'être un artiste ou un philosophe, en termes de position subjective. Les procédures de fondation n'étant pas réelles, la vérité philosophique lui est restée étrangère[893].

Au cours de notre cheminement, nous avons envisagé quelques considérations politiques appliquées aux propos badiousiens. Il est maintenant temps de les expliciter.

La lecture de Bensaïd prône que ce « pur diamant de vérité » qu'est censé être l'événement, est, comme la rencontre absolument aléatoire d'Althusser, proche du miracle. Et que le domaine politique devient « théologie négative » de l'attente. Tout compte fait, la rareté événementielle empêche le passage à l'acte, car ce dernier n'est pas lié à la politisation. Les maximes d'égalité, ou les procédures génériques, lorsqu'elles ne se donnent pas de but, échouent à transformer la vie. Les « proclamations » s'apparentent à des « commandements inconditionnels », par exemple : « chaque individu compte pour un », « les malades doivent recevoir les meilleurs soins sans conditions d'aucune sorte », « un enfant égale un élève », « ceux qui sont ici sont d'ici ». Certes, il s'agit là d'une orientation qui s'exclut de la « *Realpolitik* » ; toutefois, sans un contenu déterminé, c'est-à-dire sans la rude épreuve de la pratique, on retombe soit sur la religion soit sur le devoir-être. Qui plus est, l'axiomatique est une forme de « résistance », où la « révolte logique » échappant au calcul impose la vérité en tant qu'effet : « Car l'axiome est plus absolu que toute définition. Au-delà de toute

---

[890] MEILLASSOUX, « Histoire et événement chez Alain Badiou », op. cit.
[891] BADIOU, *L'être et l'événement*, op. cit., p.235.
[892] MEILLASSOUX, « Histoire et événement chez Alain Badiou », op. cit.
[893] BADIOU, *Saint Paul*, op. cit., p.116. Dans une conversation informelle à Lyon, Philippe Corcuff commentait à ce propos que la philosophie d'Alain Badiou ressemblait à un « marxisme sans contradiction ».

démonstration et de toute réfutation, il engendre souverainement ses propres objets comme de purs effets »[894].

Le mouvement qui envisage de se tenir à l'écart de ce qui est officiel et/ou immédiatement reconnaissable veut par cet expédient éviter le pouvoir qui corrompt, en restant entièrement du côté de l'événement, et sans porter le souci de l'histoire. L'hypothèse communiste est dès lors, comme nous avons pu l'entrevoir, une « Idée », et non une « stratégie »[895]. Ce que l'on gagne en « extension » ou en « éternité » est perdu en précision, notamment en précision historique. De ce point de vue, la « sortie événementielle de la caverne » est impuissante à conjuguer la nécessité et la contingence. Il lui manque, reprend Bensaïd, la notion de contradiction, car c'est de l'intérieur que l'explosion est déclenchée. On ne peut en effet pas séparer l'histoire de l'événement ni la politique des institutions – pour s'y installer[896]. Toujours sur le terrain historique, dans l'interview de Badiou accordée à la revue *Contretemps*, il est dit qu'une séquence termine par « saturation »[897]. Or, cela élimine la « contre-révolution bureaucratique » et les enjeux foncièrement historiques de la pratique.

Pour vraiment maintenir l'hypothèse, soutient Bensaïd, il convient de la dissocier de ce qui a été fait en son nom[898]. L'opuscule sur Sarkozy ne remet pas en cause la deuxième séquence de l'hypothèse, où le « despotisme du Parti unique » est présenté comme une étape nécessaire de celle-ci[899]. Badiou ne prend pas le contre-pied de la gestation d'une classe dirigeante au sein de l'ancienne URSS[900]. La légitimation du fait accompli est là. En dernière instance, ces contradictions, pense Bensaïd, ont partie liée aux comptes à régler avec le stalinisme. La sortie du maoïsme, remarque Françoise Proust, n'a été acquise que par l' « absentement de l'histoire »[901]. Chez Badiou, la révolution maintient des allures plutôt mythiques, étant donné que la caractérisation des années 1840 établie par celui-ci « gomme » la distinction naissante entre l'utopisme et le communisme. Dans un entretien à *Libération*, Badiou donne son jugement : « Ce qui s'est passé à l'époque, c'est une reconstruction intellectuelle nourrie par des expériences ouvrières

---

[894] BENSAÏD, « Alain Badiou et le miracle de l'événement », op. cit.
[895] « La reconnaissance de l'erreur est la récurrence du vrai » (ALTHUSSER, *Éléments d'autocritique*, op. cit., p.27).
[896] BENSAÏD, « Un communisme hypothétique », op. cit., p.105-7.
[897] BENSAÏD, Daniel, « Entretien avec Alain Badiou par Daniel Bensaïd », in *Contretemps – Revue de critique communiste*, « Clercs et chiens de garde », Paris, Textuel, numéro 15, février 2006 (également disponible sur le site internet www.marxau21.fr).
[898] BENSAÏD, « Un communisme hypothétique », op. cit., p.108.
[899] BADIOU, *De quoi Sarkozy est-il le nom*, op. cit., p.123.
[900] BENSAÏD, « Un communisme hypothétique », op. cit., p.108.
[901] Citée par BENSAÏD in « Alain Badiou et le miracle de l'événement », op. cit.

isolées : les communistes utopiques, le *Manifeste* de Marx etc. »[902]. Cet « etc. », argumente encore une fois Bensaïd, ne s'aperçoit pas que 1848 a sanctionné la rencontre d'une idée, le *Manifeste* et un événement[903].

Le fantôme de Staline prend corps, quand, dans l'entretien cité ci-dessus, le philosophe « tire son chapeau » (en provocation ?) à Staline, car, « de son temps », il « faisait peur » aux capitalistes[904]. Bensaïd voit la raison de cette peur ailleurs, précisément dans la « crainte des masses » du Front populaire et des révoltes ouvrières de cette période. Sinon, il faut en convenir, Staline a plutôt été un allié des capitalistes, si l'on songe au pacte germano-soviétique, au partage de Yalta et à son indifférence lors de la guerre civile en Espagne. Par ailleurs, idéalisme oblige, tout se résumerait à une « question de méthode ». La nouvelle « discipline », c'est-à-dire la mise à l'écart de l'État, doit donc abandonner son apparence militaire qui n'a pas su pacifier structurellement l'économie et les rapports sociaux. À en croire une telle « généalogie », écrit Bensaïd, c'est la forme parti qui aurait engendré le « parti-État »[905]. De plus, cela est le fait de Lénine, et non celui de Staline : le parti, sous la plume de Badiou, a été une discipline dont la fin était la subordination à l'État, c'est-à-dire une discipline militaire.

Le culte de la personnalité est justifié comme référent commun de l'action, tout comme les cultes monothéistes. Qui plus est, si l'on sacralise un poète pour ses poésies, le politique, comme créateur d'une procédure de vérité encore plus rare parce que s'adressant immédiatement à tous, mériterait un tel culte – selon Badiou, bien entendu, qui, malgré sa dénonciation du fétichisme artistique, opère une redoutable « soudure » entre la politique et ses effets. La personnalité est donc la « représentation de la représentation », elle est porteuse de la « rectitude et de la force intellectuelle d'un homme lointain et solitaire » : cette figure est légitime justement par sa « singularité »[906].

La critique louable de la loi du nombre doit être à la hauteur de l'effectivité. La démocratie est l'instrument transformateur de ce processus, par une action politique qui prend en charge les créations issues de l'interaction sociale. Faisant toujours l'objet de disputes, soit au niveau juridique, soit au niveau économique, la démocratie est constituée par une contradiction interne[907]. Il est toujours possible de critiquer Badiou grâce à son geste platonicien écartant la figure du sophiste au nom de la vérité (d'où

---

[902] *Libération*, 27 janvier 2009.
[903] BENSAÏD, « Un communisme hypothétique », op. cit., p.109.
[904] *Libération*, 27 janvier 2009.
[905] BENSAÏD, « Un communisme hypothétique », op. cit., p.110.
[906] BADIOU, *L'hypothèse communiste*, op. cit., p.177 et 123-4.
[907] BENSAÏD, Daniel, « Le scandale permanent », in *Démocratie, dans quel État ?*, Paris, La Fabrique, 2009, p.34-5.

les titres de ses derniers séminaires) – mais aussi pour ses prises de position dans le monde contradictoire de la politique, des opinions et de ce qui est de l'ordre du profane. En outre, son geste même a l'air d'être une sortie de la scène publique, à l'instar, à nouveau, de l'académie platonicienne ; ce qui importe serait désormais d'interpréter le monde, sans le changer. Alors qu'une perspective démocratique préconise que la politique se situe « dans la contradiction », qui est celle du rôle de l'État : non seulement un « corps séparé », mais aussi un « organe de représentation »[908]. Les objets mathématiques sont toujours disponibles …

Pour terminer ce bref exposé, nous retracerons tout d'abord quelques arguments en guise de comparaison. Car l'idée de séquence n'est pas une propriété privée ou une idée en soi. Pour Kracauer, c'est grâce aux anthropologues et aux historiens de l'art (et surtout pas aux philosophes de l'histoire) que l'on a ébranlé la notion de temps chronologique. En ce qui concerne l'histoire de l'art, il fait appel aux arguments d'Henri Focillon, pour qui les différences artistiques simultanées appartiennent à des âges distincts. Ces périodes se diviseraient entre « un état expérimental, un âge classique, un âge de raffinement et un âge baroque », et les mêmes caractéristiques formelles seraient partout présentes. Étant donné que les contraintes historiques ne sont pas immédiatement applicables aux œuvres d'art, chaque style traverse ces âges à son gré et les dates ne sont pas un « point de concentration ». Il y a donc forcément des « survivances et des anticipations, des formes lentes, retardataires, contemporaines de formes hardies et rapides » : « Focillon propose également le concept d' 'événement émergent' qui détermine son contexte plutôt qu'il n'en est le produit »[909]. Or, les commentaires de Marx sur l'inégalité des développements constatés dans l'économie, les arts et le droit[910] respectent la non-contemporanéité présente.

George Kubler, un élève de Focillon, développe ses arguments, dans *The Shape of Time : Remarks on the History of Things*. Pour lui, l'historien ferait mieux de s'attaquer à « la découverte des multiples formes du temps » :

> « Les œuvres d'art, ou (…) leurs éléments, dit-il, peuvent être disposées en séquences, composées chacune de phénomènes qui tiennent ensemble dans la mesure où elles représentent des 'solutions' successives à des problèmes nés de quelque besoin et mettant en marche la série tout entière. L'une après l'autre, ces solutions articulées entre elles développent les différents aspects des problèmes initiaux et les possibilités qu'ils comportent ».

[908] BENSAÏD, *Le pari mélancolique*, op. cit., p.119.
[909] KRACAUER, *L'Histoire*, op. cit., p.209-10.
[910] MARX, *Grundrisse I*, op. cit., p.39-42.

Des œuvres contemporaines ont des âges différents, l'une apparaissant tôt dans sa séquence, l'autre tard[911].

Nietzsche, lorsqu'il parle d'une « fidélité iconique absolue » à un passé glorieux, ne fait que poser un principe de subjectivation cherchant à briser les limites temporelles. L'auteur, pourtant, ne saurait rendre hommage aux mathématiques, vis-à-vis de leur prétendue pureté[912]. Par ailleurs, la dispute sur le thème de l'éternel retour a pris pour Badiou le relais de ses divergences de vue avec Deleuze quant à leurs conceptions du hasard : alors que pour Deleuze le hasard est l'affirmation de la contingence de l'Un, pour Badiou il correspond à la contingence de chaque événement, en en étant un prédicat. Autrement dit, la confrontation se trouve entre le « jeu de plis localisés du Tout » et « la matière de la vérité » venue au jour grâce au vidage de l'Être à partir de l'événement. Badiou ne peut pas accepter, chez Deleuze, la nécessité du passé qui accompagne la notion de pli, ni la réduction de la pensée événementielle à la philosophie. On sacrifie l'immanence et l'univocité de l'être au bénéfice des « commencements absolus » (qui requièrent une théorie du vide) et des « singularités de pensée incomparables dans leurs gestes constituants » (d'où la « théorie de la pluralité des types d'infini »)[913].

En guise de dernier mot, nous dirions, pour l'instant, que, ce que Badiou pose en tant que théorie du vide, et qui s'apparente à la division deleuzienne entre l'Idée (ou le transcendant impersonnel) et l'état de choses, compte comme l'une de ses caractéristiques les plus remarquables le refus de la médiation. Autrement dit, il ne manque à cette région d'indétermination de l'être que son existence ; or, cela devient d'autant plus discutable dans la mesure où le coup violent de l'apparition reste tout à fait indéterminé - notons bien, « tout à fait » (sous l'effet de l'universalisme du vide), et non partiellement (sous l'effet de la médiation). Néanmoins, dans le domaine dialectique, il s'agit bel et bien d'un faux problème. Car l'apparition ne s'attachant à rien, elle ne concerne qu'une pensée qui se prend pour « pure », et dont le vrai but consiste à se donner une justification pour penser le contingent. Or, il va de soi qu'il y a contingences et contingences.

Dans une lecture dialectique et historicisante de l'événement, nous nous voyons forcés de changer de désignation conceptuelle : il sera donc question du « possible », et non du minimum d'intelligibilité qui ne se laisse pas saisir dans la dite effectuation ou la pratique tout court. Non que la catégorie de la possibilité s'épuise dans l'adéquation au réel, mais plutôt que si l'on admet un même apparaître dans des situations diverses, l'effectuation elle-même se trouve bouleversée et, dès lors, déterminée : la seule « neutralité »

[911] KRACAUER, *L'Histoire*, op. cit., p.211.
[912] NIETZSCHE, *Considérations inactuelles II*, op. cit., p.106-7 et 103.
[913] BADIOU, *La clameur de l'Être*, op. cit., p.115 et 136.

envisageable est celle de la pratique, universellement créatrice dans ses limites coercitives. Tombé du ciel ou complètement inattendu, l'événement ne se prépare ni ne se continue. Nous sommes de l'avis que le pur hasard est l'autre nom de Dieu, et que, par conséquent, une perspective réellement profane parie sur des formes, sur des bornes, sur des créations dont la matérialité de la contingence impose une durée ou une nécessité, laquelle est toujours relative. En outre, pour ce qui est de la fameuse détermination économique, on ne saurait être indifférent à la réalité matérielle et aux limites effectives inscrites au cœur même de la vie présente (justement celles qui sont à déplacer sous l'égide de la contingence).

DES POLITIQUES DE L'ÉVÉNEMENT EN-SOI OU LE VIRTUEL

Selon l'interprétation qu'en fait Badiou, le « virtuel » est le « principal nom de l'Être » chez Deleuze. Il faut deux noms pour expérimenter ceci, qui n'existe que par l'un de ces noms, et qui précède l'ontologie désignée par cette paire. Ainsi, si l'on essaie de traduire cette pensée, si l'ontologie est l'ontologie de quelque chose, ce constat exige d'emblée une distinction entre l'idée et l'état de choses : « le virtuel est le fondement de l'actuel »[914]. Nous verrons donc comment cela s'articule dans la pensée de Deleuze pour ensuite enchaîner par quelques commentaires.

Toutes les métamorphoses, le passage de la résignation à l'action, la transmutation du nihilisme, enfin, tous les changements ayant lieu dans l'éternel retour sont des processus de différenciation. Ces processus concernent le virtuel. Dans les lignes qui suivent, celui-ci ne s'oppose pas au réel, mais au possible – car il serait porteur de réalité[915]. Deleuze fait donc appel à Proust, pour qui les états de résonnance sont « réels sans être actuels, idéaux sans être abstraits »[916]. Assertion à laquelle le philosophe ajoute aussitôt : « symboliques sans être fictifs »[917]. Si l'on en croit Deleuze, on peut tout de même établir le partage entre la « mémoire involontaire » proustienne et la mémoire rationnelle ou simplement volontaire.

La différence contenue dans le moment précédent devient égale à la répétition de l'actuel. L'essence de la mémoire, son jeu virtuel, est locale – elle concerne Combray, Balbec, Paris, Venise – mais aussi générale, car elle unifie le temps[918]. Cette acception pose dès lors le virtuel comme faisant partie de l'objet réel. Cela dit, le virtuel ne saurait être une indétermination, puisqu'il découle justement d'une objectivité actuelle. L'idée produit des virtualités et est poussée par celles-ci dans un mouvement d'actualisation. Le rassemblement de ces deux termes, à savoir le virtuel et l'actuel, engendre l' « intégralité de l'objet », ce à quoi contribuent plusieurs « rythmes d'actualisation ». Et c'est là que le différent joue avec le « possible ». Deleuze est de l'avis selon lequel le possible suit le schème métaphysique de la réalisation, c'est-à-dire celui dont l'existence dépend de la négativité du concept : « soit la limitation des possibles entre eux, soit l'opposition entre le possible et la réalité du réel ». Opposé au réel, le possible resterait la proie de l'identité conceptuelle, en inspirant un « pseudo-mouvement, le faux

---

914 BADIOU, *La clameur de l'Être*, op. cit., p.65.
915 DELEUZE, *Diferença e repetição*, op. cit., p.335.
916 PROUST, Marcel, *O tempo redescoberto*, traduction Lúcia Miguel Pereira, Rio de Janeiro, Globo, 1987, p.125.
917 DELEUZE, *Diferença e repetição*, op. cit., p.335.
918 DELEUZE, Gilles, *Proust e os signos*, traduction Antônio Carlos Piquet et Roberto Machado, Rio de Janeiro, Forense, 1987, p.61.

mouvement de la réalisation comme limite abstraite ». D'autre part, le virtuel, lui, serait d'une toute autre nature. Contigu au réel, il développerait sa propre actualisation. Caractéristique de l'Idée, il produirait l'existant d'après les coordonnées de l'Idée. Une telle idéalité refuse les identités préconçues, et remettrait en cause le « contenu » vécu de l'Idée – étant donné que l'expérience pourrait en être répétée. L'opposition identifiée par Deleuze est celle entre la représentation du concept et la présentation idéelle, qui exige une subjectivité disponible[919].

L'indétermination, si critiquée pour ses liens dialectiques, n'est pas retenue par la théorie du virtuel/actuel, puisqu'elle oblige à quitter l'univocité, ce qui la rend alors plus proche du couple aristotélicien de la matière et de la forme. C'est la raison pour laquelle Deleuze écrit qu'il faut penser le virtuel comme « complètement déterminé ».

Le virtuel est l'être de l'étant ou l'étant comme l'être : une modalité de l'Un qui se produit à partir des modes : confondre le virtuel avec le possible, écrit Deleuze, est « le seul danger »[920]. Revenons à Badiou : « Qu'une chose soit rapportée à sa possibilité veut seulement dire que nous séparons son existence de son concept ». Car si le concept enveloppe tout, sauf l'existence, le possible n'appartient qu'au concept. À en croire Badiou, on aurait une séparation au niveau de l'être entre le réel et le possible : « En réalité, le prétendu possible n'est jamais qu'une image fabriquée du réel, qui est, si l'on peut dire, antéposée dans une forme inassignable de l'Être »[921]. Cette catégorie, en fin de compte issue du platonisme, aurait été « fabriquée rétroactivement, elle-même à l'image de ce qui lui ressemble », poursuit Deleuze. Pour ce qui est du virtuel, il s'agit d'un tout autre cas, notamment à partir de la divergence : « L'actualisation ne rompt pas moins avec la ressemblance comme processus qu'avec l'identité comme principe. Jamais les termes actuels ne ressemblent à la virtualité qu'ils actualisent », conclut, une fois de plus, Deleuze. L'enjeu sera alors toujours celui de la création, tel qu'il apparaît dans *Différence et répétition*[922].

Le virtuel est ce qui fonde l'objet, on ne peut donc pas penser celui-là sans celui-ci, sous peine de briser l'univocité de l'être. Le conseil de Badiou vise à ce que l'on s'en tienne à la « conséquence un peu étrange » qui pose

---

[919] DELEUZE, *Diferença e repetição*, op. cit., p.335-42.
[920] DELEUZE, *Différence et répétition*, op. cit., p.270 et 272-3.
[921] La thèse de Marx de 1841 s'éloignait déjà de toute abstraction : « La nécessité se manifeste, en effet, dans la nature finie, comme nécessité relative, comme déterminisme. La nécessité relative ne peut être déduite que de la possibilité réelle ; autrement dit, il existe un ensemble de conditions, causes, raisons etc. qui médiatisent cette nécessité. La possibilité réelle est l'explication de la nécessité relative » (*Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Épicure* in *Œuvres III – Philosophie*, traduction Maximilien Rubel, avec la collaboration de Louis Évrard et de Louis Janover, Paris, Gallimard/ Pléiade, 1982, p.30).
[922] BADIOU, *La clameur de l'Être*, op. cit., p.73-4.

une « partie » de l'objet dans le virtuel. Si l'on sait que l'actuel renvoie à l'actualisation, et que celle-ci renvoie, pour sa part, au « processus du virtuel », il faut que ce dernier tire sa force de quelque part. Il en découle une « théorie du double », c'est-à-dire de deux parties de l'objet, l'une actuelle et l'autre virtuelle. La « détermination complète » de l'objet[923] identifie deux « images », l'une virtuelle et l'autre actuelle », en formant des « moitiés inégales impaires ». Pour Badiou, on peut conclure que les objets ou les étants sont des simulacres, étayés par la métaphore optique du double statut des images. L'intelligibilité de l'état actuel de l'objet repose sur l'intuition de sa virtualité ; l'intelligibilité de celle-ci se rapporte à la virtualité, qui, de sa part, renvoie « au jeu total du virtuel ». C'est-à-dire qu'entre le petit circuit et le grand circuit il ne se passe aucune scission au sein du « circuit lui-même »[924].

La séparation transcendantale entre les idées et les choses, ou « état de choses », intervient une fois de plus. Car le virtuel qui s'actualise ne ressemble pas au rapport différentiel qui l'a créé. En paraphrasant Bergson, Deleuze postule que la « correspondance sans ressemblance » est une « différentiation créatrice ». Examinons-la plus avant, dans la mesure où l'on essaie de distinguer l'Idée et les choses. Certes, écrit Deleuze, un phénomène entraîne la différence qui le conditionne. La distinction à repérer se fera alors entre le « donné » et la « différence ». Bien que le phénomène soit « diverse », il n'est pas à produire : « la différence est ce maillon dans lequel le donné est donné ». C'est pourquoi les « intensités » ne sont intelligibles que lorsqu'elles s'actualisent dans un corps, lorsqu'elles acquièrent des « qualités »[925]. Les « présupposés » émergent avec les concepts, étant donné qu'ils sont leur « condition », mais en fait, ils ne peuvent qu'être les objets d'une récognition. Le rapport entre les uns et les autres, à savoir entre les concepts et les choses, forme le « plan d'immanence » : c'est le « champ de coexistence virtuelle de tous les plans, de toutes les philosophies »[926].

Dans la *Logique du sens* Deleuze critique le concept de possibilité dans la mesure où celui-ci se rabat du conditionné sur la condition et où le fondement est extérieur à ce qu'il conditionne. Ainsi, la seule issue est que le « sens » ou l' « événement » soit ajouté par une genèse inconditionnée. À partir de là, l'événement n'a pas de sens, il est le sens, à la frontière entre les choses et leurs désignations. Le triplet possibilité/nécessité/réalité, une fois référé à l'objet, élide, pour Deleuze, l'événement, comme il s'attache à le remarquer. Cet événement est à chercher dans sa présence/son absence qui l'allonge, en même temps et à la fois au passé et au futur ; dans ces termes,

[923] DELEUZE, *Différence et répétition*, op. cit., p.269-70.
[924] BADIOU, *La clameur de l'Être*, op. cit., p.77-9 et 104.
[925] DELEUZE, *Diferença e repetição*, op. cit., p.335-42 et 355-8.
[926] ZOURABICHVILI, *Une philosophie de l'événement*, op. cit., p.65.

l'objet n'a rien à voir avec lui. Pour Deleuze, le possible renvoie nécessairement à l'impossibilité de la réalisation – ce qu'il ne comprend que sous la catégorie langagière de « désignation ». Cela expliquerait la « contradiction », un blocage fait presqu' « exprès », vu que ce qui est « effectif » requiert un « minimum de signification ». Ce qui est étonnant, c'est le fait que la dimension « inconditionnée » dont Deleuze se réclame ait, elle aussi, besoin d'un « point », pour ainsi dire.

Le « paradoxe de l'absurde » ou « des objets impossibles » demeure : des objets comme le « carré rond » correspondent au « paradoxe de Meinong », à l'extérieur de l'être. Il y aurait un « extra-être » commun au possible, au réel et à l'impossible. Il s'agit de l'Idée : « Car le principe de contradiction s'applique au possible et au réel, mais non pas à l'impossible : les impossibles sont des extra-existants, réduits à ce minimum, et qui comme tels insistent dans la proposition »[927]. Il n'est pas difficile de dire que c'est l'opposition deleuzienne qui est à l'extérieur des termes, et non le fondement par rapport à ce qu'il est censé conditionner.

Distingué du « possible », le virtuel deleuzien reste à écarter du « négatif ». Celui-ci est entendu en tant que négation de l'expérience. Cela dit, il appartient à l'indétermination même du monde de pousser le raisonnement vers la formulation de problématiques. Autrement dit, le monde ne s'opposerait pas en soi à la pensée ; de plus, celle-ci, selon cette interprétation, ne dispose pas à l'avance de ce qui est à élucider. L'action selon Deleuze se situerait au-delà des déterminations, car elle reste attachée aux références positives. Il va de soi que l'on considère la catégorie de détermination comme un reposoir idéel, étant donné que l'objectivité est entièrement placée du côté de l'Idée :

> « Le 'problématique' est un état du monde, une dimension du système, (…) son horizon, son focus : il désigne exactement l'objectivité de l'Idée, la réalité du virtuel. Le problème en tant que problème est tout à fait déterminé, sa caractéristique propre étant d'être différencié, dans la mesure où il se réfère à ses conditions parfaitement positives – cependant, il n'est pas encore 'résolu', et reste, ainsi, dans l'indifférenciation »[928].

Nous retombons sur les mathématiques, du moins selon Badiou : un problème et sa réponse sont toujours déterminés. Par glissement, « au regard d'un étant singulier, on dira qu'il est actuel en tant que solution d'un problème porté par la virtualité qu'il actualise » ; ou encore, « on pourra dire que le virtuel est le lieu des problèmes dont l'actuel propose des solutions ».

---

[927] DELEUZE, *Logique du sens*, op. cit., p.30-4 et 47-9.
[928] DELEUZE, *Diferença e repetição*, op. cit., p.441.

Le virtuel a donc le rôle d'une double détermination : il est déterminé comme problème et virtualité d'une solution à créer ; et, d'autre part, il est déterminé par sa « circulation » dans le milieu virtuel, c'est-à-dire par son voisinage avec d'autres problèmes ou virtualités[929].

Chez Deleuze, note Zourabichvili, le « problème » persiste avec sa « charge de nouveauté », indépendamment du fait que nous y soyons sensibles ou pas. L' « éternité virtuelle » n'attend que d' « être éventuellement réactivé[e] ». Par ailleurs, le problème suscite la création, et il ne serait pas question de la « réalité actuelle ». Néanmoins, les problèmes se succèdent, ils passent, « parce que le renouvellement des conditions historiques émet des signes inédits ». Leur seule détermination, étant donné que la primauté de l'extérieur continue et qu'elle force le décentrement de la pensée, est le « hasard, ou champ de rencontres » de la pensée exposée au temps. Au bout du compte, le « problème », dans *Qu'est-ce que la philosophie*, est celui de la croyance au monde[930].

Le présent conditionne les substitutions, dans lesquelles coexistent des dimensions passées inconnues, « il est le champ même de la différence de nature » : c'est un « passé absolu » ou, encore, le « virtuel », qui reste à distinguer des souvenirs empiriques, vu qu'il est « un passé qui ne fut jamais présent, puisqu'il ne se forme pas 'après' ». Il y a succession, donc accumulation – cependant, ce qui s'accumule, ce sont des différences, des présents différents. Zourabichvili veut éviter une essentialisation du temps, dans la mesure où celui-ci pourrait déterminer la vie avant l'expérience. Il nous livre une définition du temps : « La différence absolue, la mise en rapport immédiate des hétérogènes, sans concept identique sous-jacent ou subsumant ». Alors, pour en faire autant, Zourabichvili avance la thèse selon laquelle si le temps est fait par les intensités, celles-ci appartiendraient aux « corps ». Le temps est certes le « pur changement », et, de plus, la succession ne saurait être « illusoire ». Cependant, étant donné l'hétérogénéité radicale proposée, dans laquelle chaque disposition est censée être individuante, la présence de l'une chasse celle de l'autre : « chacune s'actualise en excluant les autres (d'un individu donné), mais toutes sont le temps, les différences du temps, ou encore les différences comme telles, dans la mesure où le temps n'est que la pure différence ».

Suivre ce cheminement, revient par conséquent à dire que la pensée se place dans la distance entre l'Idée et les corps : « Entre deux dimensions, il y a disjonction, rapport d'incompossibilité (selon le mot de Leibniz) : l'actualité de l'un fait basculer l'autre dans le passé ». La synthèse des hétérogènes n'a donc pas de cause, celle-ci ne relevant que de l' « effectuation matérielle de l'événement », incapable de rendre compte

[929] BADIOU, *La clameur de l'Être*, op. cit., p.76.
[930] DELEUZE ET GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie*, op. cit., p.72-3.

d'un tel « hiatus ». Cette démarche veut vider la pensée de toute anticipation, immédiatement identifiée aux projections égotiques. Ce qui assure que « le virtuel n'est pas un deuxième monde », et qu'il se rattache nécessairement aux « corps » (ou choses, ou état de choses, ou effectuation) sans en être l' « actualité », n'est rien d'autre qu'une « implication » corporelle, pour maintenir le jargon, et elle ne peut rien expliquer parce que l'actualisation implique la référence à l'Idée. Ce dernier acte veut préserver une non-présence de l'Idée, ou encore éviter les représentations de la « pure actualité », mais cela a pour prix une séparation entre le présent et ce qu'il peut. L'altérité des temps et le changement pratique se passent fort bien des idées flottantes. Dès lors, l' « ensemble des possibles » est muet. L'option ne se pose pas en termes de contradiction, mais bien en termes de « paradoxe » :

> « Certes, l'événement ne pourrait jamais s'effectuer s'il ne disposait de la continuité d'un présent homogène ; mais quand l'effectuation est finie, on remarque qu'on est passé dans un autre présent qui succède au précédent ».

Tel serait, dans ces termes, l'événement raté. Étant donné que l'importance de la notion d'événement pour la compréhension de la réalité repose sur sa contribution à la diversité temporelle, ce qui est un autre nom de la critique du déterminisme aveugle, nous retenons certes la coïncidence momentanée entre le futur et le passé – entre le « pas encore là et pourtant déjà là » et le « encore présent et pourtant déjà passé ». Néanmoins, nous restons tout à fait sceptiques envers une résolution selon laquelle le présent ne serait pas contradictoire et où il serait impossible d'échapper aux impositions de la norme. Le milieu est l'actualité du déploiement du virtuel, mais il ne ressemble pas aux intensités qu'il actualise. C'est l'occasion d'une dernière définition de ce qu'est l'événement : « consistance du virtuel, extériorité des relations, identité finale du dehors, du sens et du temps »[931]. Or, l' « événement historique » est d'une toute autre allure ; mais nous n'envisagerons cet aspect qu'à la fin de cette partie consacrée aux philosophies contemporaines.

La pensée positive provoquait chez Hegel le sentiment d' « ennui », écrit Lèbre. Cependant, cela renferme une dialectique : cette positivité pose la pensée du néant. On méconnaît la dialectique dès lors que l'on ne s'aperçoit pas qu'il faut affirmer l'identité contradictoire de l'être et du néant – ce qui revient à dire le « devenir négatif de l'être ». L'acte de s'en tenir à des termes contraires laisse entrevoir que les présences se déterminent en

[931] ZOURABICHVILI, *Une philosophie de l' événement*, op. cit., p.79-83, 80, 82, 89, 92, 96 et 127.

s'opposant négativement les unes aux autres : ce qui sort de cette opposition est la « qualité », ou « le résultat de ce dynamisme assumant sa propre négativité »[932]. Les déterminations qualitatives universelles dissolvent l'objet dans une amorce de la « puissance prodigieuse du négatif »[933].

Deleuze insiste sur la « réalité du virtuel » : il s'agit, aux yeux d'Alain Badiou, d'une « donation antéprédicative absolue », ce qui relève du « non-philosophique » nécessaire à la philosophie. Le champ d'immanence oblige à extraire « de tout l'actuel (états de choses et vécu) sa part de virtuel, et la pensée n'est occupée que de virtualités (ou le plan n'est peuplé que d'elles) ». Ce « plan » existe de façon réelle, en articulant l'étant à son être. Tout cela se distingue d'un « plan de référence », dans lequel l'on n'ordonne les étants que, écrit Badiou, par leurs « fonctions » – il s'agit là d'une « possibilité abstraite », poursuit-il, dont le rapport est celui d'un « jeu réciproque fermé »[934]. Soit, mais la référence n'est pas qu'une fonction : il faut la comprendre dans le mouvement des déterminations historiques, sans quoi sa présence devient l'otage des identités figées, fussent-elles morales ou abstraites.

La formule proposée par Alain Badiou est assez éclairante : « Le virtuel est fondement pour l'actuel, en tant qu'être de la virtualité que l'actuel actualise ». Ce à quoi il ajoute aussitôt que le virtuel est son propre fondement, étant donné que c'est à lui de différentier et de lancer les virtualités ; bref, le virtuel serait l' « être des virtualités ». Cette idée se fait jour dans *L'image-temps*[935], où Deleuze distingue deux « circuits » de virtualité : le petit, rapport d'un actuel avec son virtuel, et le grand, ou « les virtualités en expansion dans les circuits profonds »[936].

Dans le domaine impérial de Negri et Hardt, il est aussi question de la catégorie du « virtuel », clef de voute de la manifestation de la multitude. Toute production et reproduction passant par le corps et le traversant, les rapports de domination (mais, du coup, également ceux de libération) sont rendus intelligibles par le « biopouvoir » : « Le pouvoir est un autre nom pour la subsomption réelle de la société sous le capital, et tous deux sont synonymes d'ordre productif mondialisé ». Aujourd'hui, écrivent Negri et Hardt, « la vie est ce qui pénètre et domine toute la production », et non son contraire. La « vie nue » ne serait plus un outil du le capitalisme, pensent-ils ; elle en est autonome et lui antérieure : « Lorsque le pouvoir humain apparaît immédiatement comme une force collective coopérante autonome, la préhistoire capitaliste se termine ». La coopération étant présupposée,

---

[932] LÈBRE, *Hegel à l'épreuve de la philosophie contemporaine*, op. cit., p.18.
[933] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit I*, op. cit., p.29.
[934] BADIOU, *La clameur de l'Être*, op. cit., p.70-1.
[935] DELEUZE, Gilles, *L'Image-temps – Cinéma 2*, Paris, Minuit, 1985, p.108.
[936] BADIOU, *La clameur de l'Être*, op. cit., p.76-7.

c'est à la fin de la « préhistoire du capitalisme » que l'on assiste, « c'est-à-dire quand elle [la coopération] apparaît comme richesse de la virtualité ». Ces virtualités-là, si l'on en croit Negri et Hardt, sont prêtes à « prendre le contrôle des processus de la métamorphose machinique ». La lutte politique a pour cible la « définition de la virtualité machinique » – ce qui revient à dire qu'il est question de réfléchir, pratiquement, sur le « passage entre le virtuel et le réel ». Les auteurs parlent de la fin de l'histoire du pouvoir du capital flanqué de ses institutions ; ce qu'indique la postmodernité est justement l'essor des « pouvoirs virtuels de la multitude » et la fin de l'histoire des institutions.

Cela correspond à ce que Negri et Hardt appellent la fin de la « téléologie transcendante » et marque la recherche, de la part de la multitude, d'un « télos matérialiste ». En somme, il s'agit, pour eux, d'une « analyse phénoménologique et historique du rapport entre virtualité et possibilité », ou, en d'autres termes, d'une « ontologie du possible ». Cet effort a pour but de répondre à la question suivante : « comment et quand la virtualité de la multitude dépasse-t-elle la possibilité pour devenir réalité ? ». De Lukács et Wittgenstein à Foucault et Deleuze, en passant par Benjamin et Adorno, cette question aurait été posée d'une façon « métaphysique », d'où les « réponses timides » obtenues. La lecture de Negri et Hardt, en revanche, est censée apporter la bonne interprétation. La « solution » doit être « explosive » et « matérielle » à la fois. L' « intensité des éléments de virtualité » au cœur de la multitude doit suivre l'hypothèse de leur accumulation, de sorte qu'ils « atteignent un seuil de réalisation conforme à leur pouvoir » : c'est là le sens de l'intellect général et de l' « exode collectif » qui s'approprie les espaces.

En ce qui concerne la pensée historique, de laquelle ils n'ont cessé de se réclamer, c'est la fin de l' « *historia rerum gestarum* » et le passage aux « *res gestae* ». Ce qui revient à dire qu'il est question d'une historicité sans histoire, dont ce deuxième moment serait le seul à être chargé de « capacités historiques ». Cela serait dû au fait que les virtualités ont réussi à se placer au-delà de l'hégémonie du capital, tout en créant « leurs propres possibilités irréductibles ». Tel est le « télos matérialiste », « fondé sur l'action des individualités ». Les virtualités auraient deux faces : premièrement, elles seraient « hors mesure », c'est-à-dire qu'elles jouent un rôle d' « arme destructrice » ou de déconstruction ; deuxièmement, il est question de quelque chose qui soit « au-delà de la mesure », dans le sens où il s'agit du primat ontologique de la vie (nietzschéenne ?) par rapport à ce qui est institué. La conjugaison de ces virtualités opère le passage du possible au réel. La « téléologie » ne se constitue qu' « après le fait », c'est-à-dire après le « fonctionnement de l'historicité comme potentialité » des « utopies de l'expérience vécue ». Le problème, tel qu'on l'observait déjà chez Foucault

et chez Deleuze, est que le dernier mot est proféré par, selon les termes mêmes de Negri et Hardt, la « production de subjectivité » en soi, qui a pour but de s'ériger en « pouvoir constituant » au sein de l'effectivité politique.

La multitude est définie par l'immanence, ou « absence de toute limite externe aux trajectoires de l'action » ; ses références ne sont, donc, que les « possibilités » qui soit détruisent, soit affirment. Plongée dans le positif, la possibilité de la crise vient de la « positivité absolue » de l'Empire, et non d'une « nécessité ». L'argument est assez ambigu. Certes, « la crise est le signe d'une possibilité alternative sur le plan de l'immanence – une crise qui n'est pas nécessaire mais qui reste toujours possible ». Pourtant, la transposition immédiate, voire mécanique, du possible, poussé par le désir virtuel du virtuel, au réel, ne fait que rendre le possible nécessaire. Si, d'une part, pour gagner en effectivité, il faut un « devenir nécessaire », rien n'autorise à postuler des changements, fussent-ils micro ou macro, obtenus grâce à la béance des corps résistants. Car, soulignons-le, si rien ne s'oppose à cette positivité, il convient juste de bien la pousser plus loin. La spontanéité qui se développe avec elle ne fait pas, en somme, de distinction entre le macro et le micro, et ce à plusieurs reprises : premièrement, on attend toujours l'événement, seule instance capable de rassembler les gens, fussent-ils humains ou post-humains ; deuxièmement, on débouche à cet étrange constat politique selon lequel il faut « faire pression » sur le pouvoir tout en restant hors de lui. Cette invention n'est pas de nous, puisque Negri et Hardt postulent que la politique est « un donné immédiat » : « Dans l'Empire, aucune subjectivité ne se trouve à l'extérieur et tous les lieux ont été subsumés dans un 'non-lieu' général ».

L'ontologie de l'Empire est censée mettre le monde hors de toutes les mesures, et ce qui se trouve au-delà de la mesure est le virtuel :

> « Le contraste entre les excès non mesurables de la mondialisation impériale et l'activité productive qui est au-delà de la mesure doit être lu du point de vue de l'activité subjective qui crée et recrée le monde dans sa totalité ».

Ce qui est « hors mesure » renvoie à l'impossibilité pour le pouvoir institué de calculer la production ; d'autre part, l' « au-delà de la mesure » consiste en la « virtualité du contexte producteur », dans une perspective qui considère immédiatement le travail comme un « désir ». De là, le « non lieu » de l'Empire sans dehors conquiert un « nouveau lieu », fondé sur l' « activité productrice » entièrement immanente : « L'au-delà de la mesure renvoie à une virtualité qui investit la totalité du tissu biopolitique de la mondialisation impériale ». Cela veut dire que les liens entre les forces productives et les rapports de production ne pâtissent d'aucune friction.

L'universalisme de l'espèce (et non celui de l'État) est solidaire de la « virtualité de l'espace » indifférencié.

Tel est le virtuel, « pouvoir d'action » de la multitude, ou, si j'ose dire, désir nécessaire qui se veut absolu. Dans une note, même si Negri et Hardt se réclament du bergsonisme de Deleuze, ils désirent prendre leurs distances par rapport à ce dernier : ce discours n'insiste pas sur « la réalité de l'être », d'où le « retour du possible ». La contradiction matérielle n'est pas statique, et cela la place sur le terrain du possible et donc, pour ces auteurs, sur celui du pouvoir. Il question d'une sorte de médiation, dans la mesure où, entre le désir et la transformation effective/réelle de la vie, il incombe à l'indétermination de la pratique d'inscrire la nouveauté dans la vie : « le passage du virtuel au réel par l'intermédiaire du possible est l'acte fondamental de la création. Le travail vivant est ce qui construit ce passage du virtuel au réel ; c'est le véhicule de la possibilité ». Le travail serait, pris dans sa forme pure ou ontologique, en lui-même « hors mesure » ; à la fois singulier et universel, il génère le matériel sur lequel la collectivité doit ensuite travailler. Ce « domaine exclusif du cerveau » dont bénéficie gratuitement la multitude (pour ce qui est l'aspect singulier), est aussi universel, étant donné que tout ce qui libère le virtuel de l'abstraction serait du coup universel – puisque justement issu du travail.

En somme, « c'est seulement quand ce qui est commun est formé que la production peut intervenir et que la productivité générale peut prendre son essor ». On a l'impression que ce qui est de l'ordre de la virtualité, étant donnés ses « droits » de nature, ne présente, à vrai dire, pas de différence par rapport à ce qui y succède – cela est soutenu soit par le tout puissant dehors, soit par la vague immatérielle de la technologie de pointe la plus avancée. Une fois de plus, la pure immanence ne dépend pas des circonstances. Examinons cet aspect des choses : le « pouvoir virtuel du travail » fait que celui-ci s' « auto-valorise » : il se dépasse, il arrive à l'autre et, de là, forme une « communalité » en expansion. Ces « actions communes » configurent un « pouvoir constituant ». Negri et Hardt semblent confirmer cette lecture. La virtualité du travail est aussi matérielle, au sens d'un « dispositif ontologique au-delà de la mesure » en expansion, tout comme la « transvaluation » chez Nietzsche. Les « clés de la possibilité » se trouvent dans « ce domaine au-delà de la mesure » ; en effet, on part des « modalités de l'être qui transforment le virtuel en réalité ». La multitude atteint sa demeure, elle est situable : le « jeu entre virtualité et possibilité » est la « seule province de la multitude ».

Il découle de ce qui précède, comme l'on s'y attendait, une théorie de l'événement. Le rapport entre le système et les « mouvements asystémiques » ferait que « tout événement insurrectionnel » s'élargit à tout le système ; la contingence et la précarité « radicales » du cadre

institutionnel engendrent l' « imprévisibilité des suites d'événements », c'est-à-dire ce que la prévision chronologique ne peut pas gérer. Negri et Hardt critiquent la « négativité de l'histoire » entendue comme détentrice du destin de l'Être ; ils la remplacent par l' « histoire objective dont nous avons hérité ». Les concepts de « nécessité » et de « possibilité » ne sont donc pas gommés : l'imposition, ou « nécessité », doit être inversée en une « conduite de fuite » au-delà de l'exploitation, ou, en d'autres termes, « en une condition de possibilité de libération : une possibilité nouvelle sur ce nouveau terrain de l'humanité ». Cela correspond au « drame ontologique » de la reproduction de l'Être.

Negri et Hardt se disent héritiers d'Adorno et de Horkheimer, aussi bien que de Debord, puisque ceux-ci auraient anticipé le caractère spectaculaire du capitalisme. L'usage de la nécessité et de la possibilité semble quelque sorte rester « traditionnel » : l'approche étant « critique », il est question d'exposer les « contradictions » se présentant dans les « crises du processus ». Dans ce sens, « la nécessité imaginée du développement historique peut déboucher sur des possibilités de substitution ». Suivant l'avis de nos deux auteurs, il s'agit là d'une rupture totale avec « toute philosophie de l'histoire » ; et ce, du moins ici, à juste titre, puisqu'il est question de réfuter « toute conception déterministe de l'évolution historique et toute célébration 'rationnelle' du résultat ». Leur propos, donc, est de se pencher sur l'histoire en tant que « potentialité ». Certes. Mais, par la suite, contrairement au vol nocturne de la chouette, « la philosophie est plutôt proposition subjective, désir et *praxis* appliqués à l'événement ».

Finalement, l' « auto-organisation » immanente doit atteindre un « seuil » et avoir lieu en tant qu' « événement réel » : « C'est lorsque le politique est réellement affirmé – quand la genèse est achevée et que l'autovalorisation (convergence coopérative des sujets) et la gestion prolétarienne de la production deviennent pouvoir constituant ». En l'absence de prévisions à donner pour un tel (ou de tels) événement(s), la pratique de la multitude nomade prend le relais et laisse place à « une nouvelle sorte de militantisme et de solidarité prolétariens » capable d'amorcer une « pratique de l'événement » contre la norme impériale. Ce qui vient troubler l'analyse critique est le fait que, même si l'on conserve l'aspect d'intervention pratique, celle-ci étant exclusivement référée au virtuel, le passage du possible au réel reste attaché à un « modèle » - celui de la révolte, en dernière instance, à défaut de celui de la puissance de l' « Idée » chez Deleuze. Le caractère fusionnel de ce dernier est censé révolutionner l'existence : « Nous n'avons pas de modèle à proposer pour cet événement.

Seule la multitude, par le biais de son expérimentation pratique, offrira les modèles et déterminera quand et comment le possible devient réel »[937].

[937] NEGRI et HARDT, *Empire*, op. cit., p.440-5, 82, 77, 451, 438-9, 431, 436-7, 432, 553, 435, 432-4, 436, 92, 76-9, 493, 84, 465 et 493.

CONTRIBUTION À UNE CRITIQUE DE L'ÉVÉNEMENT PUR

Le « virtuel » deleuzien, comme l' « événement » chez Badiou, n'inclut pas l'économique ni les tendances des rapports présents : ces concepts flottent sans référent, l'existence seule leur manquant. Leur actualisation se fait immédiatement, c'est-à-dire que, soudainement, ils deviennent « tout ». Même si l'on ne maîtrise pas (tout à fait) les conséquences de ce mouvement ou ce qui en découle, on peut avoir dans le présent l'intuition tantôt de la nature de ce qui arrive, tantôt des forces ayant la puissance de remettre en question les limites présentes – bien que cela se passe toujours de façon partielle, à savoir sous la forme d'un « pari » éminemment stratégique. Tout compte fait, nous sommes persuadés que ce courant philosophique n'attribue à l'histoire que le domaine de l' « objectivité ». De l'objectivité figée, bien entendu. L'homme étant destiné à la philosophie car exposé au dehors, son contact, pour ainsi dire, avec le monde n'est assuré que par le biais de cette instance qui lui est indifférente et impersonnelle. Une fois que ce qui se passe n'est pas censé être réglé ou orienté par une fin quelconque, rien n'est plus prévu.

Cette conception est issue d'un champ transcendantal vidé, en nette opposition au ressaisissement absolu de l'Esprit. La liberté n'est pas acquise par une création après coup, mais dans la naturalisation du présent immédiat (et à travers l'inscription dans son flux). Cela veut dire que la « neutralité » du monde n'est qu'innocente et que, par conséquent, les espaces sont indifférenciés. L'anachronisme patent d'Éric Alliez voit dans la pensée de Duns Scot et dans le nominalisme du Moyen Âge la pensée la plus adéquate pour la ville marchande, et ce à la fin du XIV° siècle. Il s'agirait là d'une sorte d'anticipation des *a priori* kantiens tels que lus par Deleuze. Nous n'en retenons que quelques traits.

La ville est d'ores et déjà – « essentiellement », dirait-on – un « espace », plutôt qu'un lieu. Une « géométrie vide » sépare inexorablement l'homme de tout lieu ; le temps du calcul marchand homogénéise l'espace et, à partir de là, écrit l'auteur, les *a priori* de l'espace et du temps se présentifient ; la tendance à la ligne droite inscrite dans chaque mouvement ne fait qu'énoncer des différences : « L'ordre de la banalité quotidienne est ce temps uniforme, homogène, empruntant la forme d'une ligne droite infinie ». Le séjour étant impossible, n'existeraient que des déplacements, rendus abstraits par l'opération mathématique à l'œuvre dans les êtres[938]. On dirait que les servants ressentaient déjà les effets de la logique du maître, « métro-boulot-dodo ». Contre les téléologies du progrès et le sens unique de l'histoire, cette

[938] ALLIEZ, *Les Temps capitaux I*, op. cit., p.312-3, 305 et 308.

philosophie s'ouvrait à la « possibilité abstraite d'autres choix de vie », sans pour autant former un projet[939].

Ce service peut nous être rendu par Nietzsche. L' « esprit historique » qui ne voudrait pas revivre les années passées peut être d'une double nature : ceux qui ont foi en un « processus » se sentent poussés vers l'avenir par le passé ; ils attendent le salut derrière la montagne qu'ils sont en train de gravir. Une autre posture, celle des « esprits supra-historiques », met en relief que « le monde est à chaque instant achevé et parvenu à sa fin ». Les années écoulées ne sont pas différentes de celles à venir. Nietzsche fait appel à un subjectivisme atroce, convoqué au présent par le silence d'un monde toujours égal. En cela, il devra, sinon égaler, du moins éclaircir de l'intérieur l'histoire des hommes. Car, heureux ou résigné, il pense

> « que le passé et le présent sont une seule et même chose, à savoir un ensemble immobile de types éternellement présents et identiques à eux-mêmes, par-delà toutes les diversités, une structure d'une valeur immuable et d'une signification inaltérable ».

L' « historien » tel qu'entendu par Nietzsche ne ferait du « phénomène historique » qu'un autre « phénomène cognitif » : « car l'historien découvre ainsi l'illusion, l'injustice, la passion aveugle et la limitation toute terrestre qui sont à l'origine de ce phénomène et d'où celui-ci tira sa puissance historique »[940]. Les enjeux de la *Généalogie de la morale* sont d'ores et déjà annoncés.

La « raison » de ce qui se passe étant exempte de tout questionnement, la difficile question du commencement reste muette sur ce point. Certes, le commencement pur n'est qu'un délire de la raison – mais dès que l'on remplace la critique de l'abstraction par la pureté de l'effet événementiel, on tombe forcément dans le piège du revers de la médaille. L'opposition homme/monde, considérée de façon abstraite, n'étant pas dialectique, c'est-à-dire étant dépourvue d'une médiation toujours imparfaite car contingente, aucune idée de projet n'est plus (philosophiquement) tenable ou valable. La médiation (ou l'événement) qui survient s'appuie sur l'aspect passif des choses ; cependant, il ne s'agit pas seulement du combat entre le destin et le héros, chargé de reconnaître la nouveauté. Nous avançons l'argument selon lequel : premièrement, la répétition se donne autrement en chaque lieu spécifique ; deuxièmement, les objets sont autant chargés d'histoire que l'histoire est toujours déterminée – y compris par eux. Sans cela, nous retombons soit sur le volontarisme, soit sur le positivisme des archives

[939] BENSAÏD, *Éloge de la politique profane*, op. cit., p.156.
[940] NIETZSCHE, *Considérations inactuelles II*, op. cit., p.101-2.

révélatrices des désirs. Si la « fonction » de la philosophie est de donner du sens aux choses, au sens le plus large possible de l'expression, c'est ce sens même qui est controversé.

La *Phénoménologie de l'esprit* nous en donne un puissant contre-exemple. La raison assume la forme d'observatrice. Elle observe la « nature organique » et la « nature inorganique », c'est-à-dire le concept et les déterminabilités détachées ; le rapport entre l'être et l'organique ne représente pas une loi, dès lors qu'il n'est pas nécessaire. Autrement dit, un être organique est réfléchi en lui-même et se conserve ; par opposition, l'inorganique ne se conserve pas, étant toujours hors de lui-même : « Un objet tel qu'il a en lui le processus de la simplicité du concept, est l'organique »[941]. Les lignes suivantes prendront en charge le développement suivant :

> « Dans la nature inorganique, la raison observe 'des choses' qui dans la loi se montrent comme des moments abstraits du concept ; mais l'unité simple de ces moments n'est pas présente, il n'y a pas là 'une simplicité réfléchie en soi-même'. La vie présente (…) à l'observation cette simplicité et cette intériorité, mais elle la présente sans son développement concret, ou ce développement tombe en dehors d'elle, lui est extérieur ».

La raison donnera alors du sens à ce qui, dans la perspective de la perception, n'était qu'une chose – mais au prix de se faire chose. D'où l'empirisme remarqué par Hyppolite[942] et le privilège de l'objet attribué par la lecture d'Adorno. Hegel en atteste : « la pensée est choséité, ou la choséité est pensée », les différences s'unissent dans l'objet, c'est-à-dire, par exemple, qu'il y a d'abord un « secret » dans l'objet, l'autre. Ainsi, la vérité doit être « sentie », « rien n'est su qui ne soit dans l'expérience »[943].

En considérant la « réalité effective » comme le « sien général », la raison va en prendre possession. Mais sa plus grande joie est de se retrouver dans l'être, dans l'Autre : « La raison soupçonne qu'elle est une essence plus profonde que n'est le pur Moi, et doit exiger que la différence, l'être multiforme, devienne à ce Moi ce qui est sien ». Ainsi, ce Moi doit s'appréhender en tant que réalité effective se présentant à la fois comme une figure et comme une chose : « La conscience observe ; c'est-à-dire que la raison veut se trouver et se posséder comme objet dans l'élément de l'être, comme mode effectivement réel ayant une présence sensible ». C'est

---

[941] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit I*, op. cit., p.215-6.
[942] HYPPOLITE, Jean, in HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit I*, op. cit., p.249 et 204.
[943] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit II*, op. cit., p.125-6, 266 et 305.

pourquoi la conscience ne fait pas l'expérience d'elle-même, mais des choses. Par la suite, la raison ne se sait pas encore raison, elle va se chercher dans les objets, car « la raison dans sa figure authentique peut seulement avoir une présence dans la conscience » ; dans les choses, c'est-à-dire dans le sensible, la raison s'envisage comme « concept ». Pour Hyppolite, la raison n'est ici qu'un « instinct », ce qui constitue d'abord une « philosophie de la nature », à l'opposé même du propos de l'œuvre, qui est justement celui d'une « phénoménologie du savoir de la nature ».

La raison prend la réalité dans son sens immédiat, c'est-à-dire qu'elle perce à jour l'unité du Moi avec l'essence objective – unité qui reste à nuancer, soit dans le sens, soit dans les moments de la chose et du Moi. La « raison observante » « aborde » les choses comme des êtres sensibles opposés au moi ; mais elle connaît les choses, et transforme le sensible en concept, dans un être qui est du coup un moi : « elle transforme aussi la pensée en une pensée qui est être, ou l'être en un être qui est pensée » ; elle ne le fait que pour se développer, pour elle-même, elle sera en soi :

> « La conscience, en tant qu'elle trouve seulement dans l'objet l'universalité ou le mien abstrait, doit prendre sur soi le mouvement caractéristique de l'objet, et puisqu'elle n'est pas encore l'entendement de cet objet, elle doit du moins être sa recollection ou sa mémoire, qui exprime d'une façon universelle ce qui, dans la réalité effective, est seulement présent d'une façon singulière ».

Il s'agit bien là d'une « extraction superficielle » ou de la « description des choses ». De cette sorte, le moyen terme entre l'esprit et sa singularité sera la conscience sensible, exprimée par les figures ou les moments de la conscience plongée dans les objets ; cela met de l'ordre dans l'esprit jusqu'à ce qu'il devienne le tout. Ce système est en œuvre et a « comme histoire du monde son propre être-là objectif ». Cependant, il existe une face sans histoire, justement celle de la nature inorganique, ou du pur négatif. Partant de l'universel de la vie, celle-ci tombe immédiatement dans l'être-là singulier et forme une réalité effective ; ces moments « produisent le devenir seulement comme le mouvement contingent dans lequel chacun de ces moments est actif dans sa partie et dans lequel le tout est bien maintenu » ; mais, dit Hyppolite, la présence du tout dans le particulier doit être « pour soi ». En en outre, cette approche oppose une philosophie de la vie (dont le signe serait l'intuition) à une philosophie de l'esprit, celle du concept : bref, Schelling à Hegel. Sans l'aide de la médiation, la vie organique n'a pour soi

que la « visée de la nature », qui, de son côté, demeure une « individualité sans la signification de la terre »[944].

À l'opposé du fétichisme se trouve le rapport cosmique aux choses, la remise humaine dans le vide auratique ou dans ce qui forme l'histoire – si l'on en croit la lecture de Benjamin faite par Adorno. Comme chez le jeune Marx, la nature de l'homme n'est pas au-delà de la nature elle-même. Un exemple en est la description du mobilier ostentatoire et de mauvais goût des résidences bourgeoises et de leurs intérieurs. Cela dit, Adorno décrit ainsi l'apprentissage benjaminien au sein du « monde des choses » : « De la dureté du monde primitif, il voulait apprendre les souvenir spéculatifs, pour avec eux surmonter la dureté du présent ». Ce n'est pas rien que de dire que *Sens unique* est considéré comme le premier texte de la phase « marxiste » de Benjamin, à laquelle font encore écho les « intuitions sociales » de 1918. Dans cet ouvrage, la conjugaison du « génie métaphysique » à la politique oblige le monde à « transposer ses mouvements dans les mouvements politiques ». Comme il est dit dans l'un des aphorismes, le critique doit prendre position – faute de quoi, qu'il se taise.

Cette méthode n'autorise pas la conquête d'un objet inconditionné. Bien au contraire, Benjamin se passe de la « croyance infantile que les œuvres d'esprit sont immuables et n'ont pas d'histoire ». Cette procédure ne saurait donc être une « révélation », et se différencierait de l'expérience ordinaire en ceci qu'elle ne reconnaît pas les limites banales, morales et déjà tout à fait jalonnées. Ce qui est au-delà de la nature est inséparable de ce qui est naturel : l'absolu n'est pas à chercher dans le concept, mais dans le contact concret avec les choses.

En ayant cela en tête, Adorno rapproche Benjamin de Hegel. Contrairement aux philosophes modernes, Hegel « savait qu'établir une frontière est déjà la rompre » - et fournissait l'occasion de s'éveiller à une philosophie non-subjectiviste. La « concrétisation » a été amenée, pour ainsi dire, « au pied de la lettre ». De cette inscription dans la réalité découle tantôt l' « idéologie », tantôt l' « obscurantisme », poursuit Adorno. Or, l'intention benjaminienne a été justement de rendre les deux « impropres », de dénoncer ceux dont la mission est de combler la pensée ou de trouver des identités dans le monde. Il s'agit de « fraudes », sous le « couvercle d'affirmations concrètes », qui rendent le concret « simple illustration d'un concept déterminé par avance ». Or, la matière, les objets, sont le « noyau » de ce concret. Le parallèle avec Hegel est encore renforcé :

> « En s'intéressant sur les choses avec tendresse, sa philosophie ne cesse de se casser les dents contre son noyau.

[944] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit I*, op. cit., p.204-7 et 247-8.

> C'est dans cette mesure qu'elle est implicitement liée à Hegel, qu'elle est un effort permanent du concept, sans la moindre confiance aux mécanismes autonomes d'une catégorisation qui ne fait que masquer les objets ».

Car plus grande est l'exigence du concept spéculatif, plus grande est la soumission du concept à la matière[945]. Alors, ni l'un ni l'autre, c'est-à-dire, ni Adorno ni Benjamin, ne sauraient être les paladins avant la lettre de la pensée « catastrophique » postmoderne. Penser le problème philosophiquement n'est que le premier moment : car l'explication effective se déroule du côté de l'histoire.

En revenant sur notre hypothèse initiale, selon laquelle l'objet seul est doté d'histoire, nous observons que le « péché » ne peut être attribué à Hegel et à ses consorts. Notre exposé aura pour but une présentation de la pensée de Hegel, chez qui l'un des thèmes les plus récurrents est celui de la non-séparation entre la logique et l'ontologie. Ce que Hegel nomme cependant « pur » ou « être pur » ne consiste pas en un recul vers le formalisme du préalable ; il s'agit avant tout du fait que les déterminations échappent au caractère partiel de leur seule conscience. Il suffit que l'on s'attarde un peu sur cette question pour s'apercevoir que ledit « savoir absolu » est beaucoup moins une abstraction que la libération de la conscience par rapport à elle-même. Cette figure de pensée est désormais apte à libérer son attention et ses efforts vers la médiation qui anime la vie immédiate. On a affaire à l'histoire. Contre la structure du désir, ou de la « vie », volant au-dessus du temps (ceux-ci ne sont déterminants que parce qu'ils changent), l'étalon universel de la pratique clame ses droits.

Voilà pour ce qui est du rôle de l'expérience. Comme prévu, nous confronterons maintenant une perspective historicisante de l'événement à ce que nous avons exposé ci-dessus. Nous aurons notamment à nouveau affaire, à Koselleck.

Le thème de l'événement est problématisé dans le chapitre « Représentation, événement et structure », de l'ouvrage *Le futur passé*. Comme d'habitude, nous partons de l'historien. Si le « problème de la représentation » articule le récit et la description, il importe d'examiner quel est le point de vue de cet historien. Ce qui revient à dire que l'historien ne peut s'orienter que par ses recherches, qui, dès lors, sélectionnent les rapports de « contenu ». Ou, pour parler comme Augustin, « *narratio demonstationi similis* (*est*) »[946]. Or, cette articulation se heurte à deux

---

[945] ADORNO, Theodor Wiesengrund, *Sur Walter Benjamin*, traduction Christophe David, Paris, Gallimard/ Folio, 1999, p.37-8, 41-3 et 47-8.

[946] *De doctrina christiana*, II, XXVIII, 44 ; cité par KOSELLECK, *Futuro passado*, op. cit., p.133.

limites : dans la pratique, on ne peut distinguer ces deux sphères, à savoir le récit et la description ; d'autre part, une théorie historique comporte « différentes extensions temporelles qui ne s'interpénètrent pas complètement ». Finalement, la thèse de Koselleck est que les fameux « événements » ne peuvent être l'objet que d'un récit, alors que les descriptions portent nécessairement sur les structures.

Selon le premier point de cette thèse, bien que l'événement soit constaté par le biais du récit, il n'est rendu intelligible que par la structuration de l'histoire. D'emblée, les événements sont « isolés *ex post* de l'infinité de ce qui arrive », on les prélève des « archives », écrit Koselleck, conscient du caractère « bureaucratique » du langage qu'il emploie. Une communauté donnée peut, après en avoir subi les effets, fournir des « témoignages » privilégiés de l'événement. Dans une certaine mesure, cela relève de la transmission de la « tradition ».

Comme cela a été suggéré ci-dessus, l'événement, tel que le comprend cette pensée historique, n'est pas un miracle. C'est-à-dire qu'il ne saurait arriver seul. Tout d'abord, le « fond » des divers événements et de leur imbrication est constitué par la « chronologie naturelle ». Il s'agit là d'un « postulat du récit historique ». Ce qui reste à nuancer est, pourtant, la nature d'une telle chronologie. Koselleck s'inspire alors de Simmel, pour qui la succession historique est porteuse d'une « limite de segmentation en des unités minimales », au-dessous desquelles l'événement se dissout. Si l'événement n'est pas « ce qui arrive » (comme d'ailleurs dans la *French theory*), s'il s'en distingue, il est ce qui, tout en y appartenant, peut s'inscrire autrement dans la durée. Le « minimum » dont il est question n'est pas constitué par l' « être », mais par un « avant » et un « après », ce qui lui permet de se dérouler. Le marquage temporel de caractère abstrait n'empêche pas la « consistance » de l'événement, celle-ci ne pouvant être réduite à la succession[947].

Dans *Les problèmes de la philosophie de l'histoire*, Georg Simmel affirmait que la croyance dans le progrès « exclut la contingence »[948]. Pour lui, à travers la métaphore du « tissu », mais aussi pour Aron, à travers l'image de l'autobiographie de l'humanité, l'histoire offrirait une unité rétrospective – tandis que, pour Benjamin, le sens du passé reste flou, en suspension, jusqu'à ce que le moment de la révélation vienne le dévoiler[949]. Le problème est que chez Simmel l'éloge de la contingence a pour contrepartie la rigidité de l'une identité, bien que celle-ci soit acquise. Il convient de

[947] KOSELLECK, *Futuro passado*, op. cit., p.133-4.
[948] SIMMEL, Georg, *Les problèmes de la philosophie de l'histoire*, Paris, PUF, 1984, p.222 ; cité par BENSAÏD in *Marx o intempestivo*, op. cit., p.96.
[949] BENSAÏD, *Marx o intempestivo*, op. cit., p.97.

> « concevoir l'unité de l'histoire comme un point de fuite, comme un point limite rejeté à l'infini : à mesure que l'on s'approcherait de ce point, les éléments originairement décousus du tissu historique apparaîtraient toujours plus liés les uns aux autres et comme en constituant une toile unique »[950].

Contre cette lecture, Bensaïd évoque Adorno, pour qui le progrès mécanique – « une odyssée positive de la technique et une nouvelle théodicée de l'esprit » - est issu de la séparation entre l'histoire et la politique[951]. Pour ce dernier, l'exclusion du terme « progrès » des débats philosophiques est en grande partie liée à la confusion découlant de son usage pratico-politique, c'est-à-dire de l'ontologisation de la technique et de la croyance dans le sens ultime de l'humanité. Le progrès, critique le Francfortois, a donc besoin d'être dialectisé ; l'humanité toute prête en train de progresser[952] n'existe pas non plus.

L'avant et l'après qui se dessinent correspondent à un nouvel horizon issu d'une nouvelle expérience. La transmission immédiate de ce qui, jusqu'à présent, allait de soi, est emportée : le « moment critique ou décisif » du récit est en train de se créer. Cela dit, l'avant et l'après ne sont des horizons qu'en raison de l'insertion temporelle de l'expérience à laquelle l'on a affaire. Koselleck invoque Schiller, pour faire allusion à la « dissolution de l'eschatologie dans la réalisation processuelle de l'Histoire ». C'est de cette façon qu'il interprète le passage où le dramaturge philosophe affirme que « ce qui se perd en une minute ne se rattrape point, même dans une éternité »[953]. Mais il convient de faire attention : dès Kant, on sait que la chronologie naturelle, en soi, est tout simplement « dénuée de signification historique ». Le philosophe de Königsberg polémiqua contre l'attente messianique, avec les arguments suivants : « comme si ce n'était pas la chronologie qui devait se régler sur l'histoire, mais à l'inverse l'histoire sur la chronologie »[954]. Koselleck dégage de ce qui précède le principe de la « structure diachronique » : l'abstraction conceptuelle, munie d'un terrain, peut suivre des séquences déterminées de l'histoire.

S'inspirant, cette fois-ci, de Braudel, Koselleck met en relief un autre genre de structure, typique de l' « histoire structurelle ». Son rythme est plus long, et son rapport avec la temporalité s'attache surtout à « ces

---

[950] SIMMEL, *Les problèmes de la philosophie de l'histoire*, op. cit., p.187 ; cité par BENSAÏD, in *Marx o intempestivo,* op. cit., p.97.
[951] BENSAÏD, *Marx o intempestivo,* op. cit., p.100.
[952] ADORNO, Theodor Wiesengrund**,** "Progresso", In**,** *Palavras e sinais : modelos críticos II*, traduction Ruschel, Petrópolis, Vozes, 1995, p.39-40.
[953] KOSELLECK, *Futuro passado,* op. cit., p.134.
[954] KOSELLECK, *L'expérience de l'histoire*, op. cit., p.21. Voir à ce sujet KANT, « Le conflit des facultés » in *Kant – La philosophie de l'histoire (Opuscules)*, op. cit., p.170.

circonstances qui ne s'organisent pas selon la stricte succession des événements passés ». Il va de soi qu'une division entre un avant et un après ce qui se rapproche le plus d'un processus est discutable. En allemand, note Koselleck, la « juxtaposition de couches », dont la tendance est statique, est manifeste dans le radical du substantif « histoire » : ainsi, la *Schichtung*, ou juxtaposition, est inscrite au sein du terme *Geschichte*. Cependant, l'articulation entre ces lourds « phénomènes structuraux » et les « événements momentanés » n'a pas disparu. Car ceux-là « précèdent et intègrent » ceux-ci, ce qui rend l'histoire non-linéaire. À ce titre, il serait intéressant de caractériser quelques unes des structures mises en évidence : il s'agit de formes que l'on ne modifie pas « du jour au lendemain », telles que, reprend Koselleck, « les forces productives et les rapports de production », les « événements sociaux » ou encore les constitutions. Dans tous les cas, malgré leurs différences, elles « conditionnent » les déroulements pratiques et « agissent » à leur côté. Il convient tout de même d'ajouter à cette liste la géographie, l'inconscient, la succession des générations, les mœurs et encore la technique.

Les structures mentionnées sont certes différentes, mais elles gardent ceci de commun que « leurs invariants temporels doublent le champ de l'expérience chronologiquement enregistrable des individus y prenant partie ». Autrement dit, les événements sont provoqués et subis par des sujets, et pourtant ces structures demeurent à la fois intersubjectives et impersonnelles. Voilà pourquoi le souci méthodologique de l'histoire porte sur elles en tant que « déterminations de caractère fonctionnel ». Le bénéfice de cette approche est que ces structures ne sont pas « extratemporelles » : « bien au contraire, elles acquièrent fréquemment un caractère processuel – qui peut aussi bien s'intégrer aux expériences des événements quotidiens ». La séparation étanche entre un phénomène de longue durée et un tonnerre événementiel est donc à revisiter. Car la mise en œuvre d'un autre régime politique, et même le phénomène de l'industrialisation (c'est-à-dire des effectivités), étant immédiats, il n'existe pas de justification à opposer à la longue durée des changements. C'est à l'épreuve de la pratique qu'il revient de départager les durées possibles. La lutte entre un champ révolutionnaire et un champ réactionnaire démontre, dans les termes mêmes, un « mouvement historique » ; leur dispute engendrant une « transformation structurelle », le champ contre lequel émerge le neuf se voit modifié. Cela étant, les bouleversements touchant les structures se prolongent à l'expérience quand leur durée se connecte à la mémoire des générations contemporaines.

Les « différentes extensions temporelles » constatées entre l'événement et la structure établissent un rapport dynamique. L'un renvoie à l'autre, et leur hiérarchie varie selon l'objet étudié. Il existe une « dominance », dirait-on. En reprenant l'hypothèse générale, les « séquences » sont construites après

coup, étant donné qu'elles « se nourrissent » des « événements particuliers », ceux-ci ayant leur « temps propre ». Pour ne pas séparer la structure d'intelligibilité à long terme et l'irréductible singularité événementielle, la clef de Koselleck est que « narration et récit s'adaptent de sorte que l'événement devient un présupposé pour des propositions structurelles ». Ces structures constituent alors les « conditions de possibilité pour les événements », puisqu'elles sont là avant le récit ; elles relèvent des oppositions agissant au moment de l'action – une action « déterminée/ indéterminée », dirais-je. Les références de Koselleck sont multiples : il s'agirait là de « structures *in eventum* », à l'instar de l'expression de H. R. Jauss, sans préjudice à leur intelligibilité « *post eventum* » ; les « causes générales » de Montesquieu sont elles-aussi appelées pour cette « contribution à la critique du pur événement ». Car, médite Koselleck, les hasards d'une bataille décideront de son issue, c'est-à-dire que l'effectivité – non les louanges du résultat accompli, mais l'effort éminemment profane visant à mesurer de façon indéfinie la pratique à l'idée – a des effets (contingents, quelle que soit la nature de sa durée).

Compte tenu de l'interchangeabilité entre l'événement et la structure, la « stratification » est « applicable », pour ainsi dire, et à l'événement et à l'histoire universelle. Une « cohérence systématique » rigoureuse empêche le récit, elle surplombe le rapport, et dès lors les essais chronologiques on du mal à s'établir. Ironie du destin, notre époque, si foncièrement anhistorique, ne serait-elle pas une victime inconsciente (idéologique) de cela même qu'elle critique si bien ? Nous sommes liés au récit sans histoire, dont la seule universalité est celle du sujet qui raconte, seule altérité du hasard. Le retour de la différence, tel que vulgarisé par le jargon deleuzien, ne considère le même que comme un moyen neutre. Il faut absolument dire que les répétitions sont commandées par la valorisation marchande. Koselleck sait fort bien que la « 'durée' peut devenir événement », dès que ses effets se répandent temporellement : c'est par exemple le cas de la société mercantiliste qui précède la Révolution industrielle ou, ajoutons-nous, celui d'une division sociale déterminée du travail. Plus succinctement, une telle structure, une fois analysée, se prête à être l'objet d'un récit – et s'incorpore davantage à d'autres événements. C'est pourquoi nous partageons volontiers la posture théorique de Koselleck lorsqu'il affirme que « la forme la plus adéquate pour appréhender le caractère processuel de l'histoire moderne est l'éclaircissement réciproque des événements par les structures et vice-versa »[955].

Nous trouvons flagrante, du moins du point de vue thématique, la similitude entre cette théorie d'une hiérarchie changeante entre structures et

[955] KOSELLECK, *Futuro passado*, op. cit., p.135-9.

événements et l'œuvre de Louis Althusser[956]. Quoi qu'il en soit, le but d'Althusser est de fonder un concept, la surdétermination, « pluralisme » qui remet en question la « nécessité historique » attribuée à Hegel[957]. Pour spécifier les « structures spécifiques » de ce qu'il entendait par « dialectique marxiste », il fallait percer à jour les contradictions du capitalisme, rendues « intelligibles », par exemple, en Russie en 1917. Cette dialectique n'est « active », au sens de « principe de rupture », que quand toute une série de « circonstances » et de « courants » s'accumulent et peuvent « fusionner »,

[956] Althusser critique comme « idéologique » la conception historique qui distingue un temps « synchronique » d'un temps « diachronique », et qu'il attribue à Lévi-Strauss : « Le synchronique est la contemporanéité même, la co-présence de l'essence à ses déterminations, le présent pouvant être lu comme structure dans une 'coupe' d'essence parce que le présent est l'existence même de la structure essentielle ». La diachronie, pour sa part, ne serait que le devenir des présents dans le temps continu. Althusser entend dépouiller ce couple conceptuel de ce qu'il comprend comme idéologie. La « présence » dont il est question ne serait pas celle de l' « objet réel » ou, encore, « concret », mais « la présence de la connaissance ». C'est-à-dire que la science des rapports des différences au tout engendre le système de pensée ; la connaissance de la complexité (du tout d'où émerge l'objet) peut en donner la connaissance. Il en va de même en ce qui concerne la diachronie, postule Althusser, puisque la synchronie comme présence fonderait (idéologiquement) la diachronie comme irruption indéterminée : « La diachronie est réduite à l'événementiel, et aux effets de l'événementiel sur la structure du synchronique : l'historique c'est alors l'imprévu, le hasard, l'unique du fait, qui surgit ou tombe pour des raisons contingentes dans le continu vide du temps ». La pensée qui serait à la racine de cette approche serait celle de Lévi-Strauss et de son œuvre *l'Anthropologie structurale* : « De fait, par quel miracle un temps vide et des événements ponctuels pourraient-ils provoquer des dé- et re-structurations du synchronique » ? Même s'il adopte la « conjoncture » au détriment d'un « temps de base » et par là écarte ce que certains attribueront au miracle badiousien (ALTHUSSER, *Lire 'Le Capital' II*, op. cit., p.41-2, 57-8 et 55), le traitement du marxisme qui se veut exclusivement philosophique se retire du jeu des forces présentes et attribue un rôle métaphysique à la détermination par l'idée (comme si toute l'expérience de l'histoire découlait de la façon dont l'idée de l'histoire oriente le vécu en le rendant visible). La « correction », pour ainsi dire, apportée par Althusser, consiste à remplacer une telle diachronie par le « processus » : son objet à construire appartient au domaine de la connaissance et non, écrit-il, au concret. D'une part, la négligence de Hegel en ce qui concerne l'idée de processualité est épatante ; d'autre part, si le marxisme est plus qu'un bien dans la galerie de l'histoire de la philosophie, l'intelligence du réel ne saurait identifier l'idéalité à l'empirie : épistémologiquement, Koselleck, élève de Schmidt, est à la gauche d'Althusser (surtout dans ces lignes de *Lire 'Le Capital'*, puisque nous sommes en train de postuler la légitimité d'un rapprochement thématique entre ces perspectives, ce qui s'avère plus crédible dans *Pour Marx*).

[957] Ironie du sort ou ruse de la raison, Althusser explique la « survivance » du hégélianisme par le fait que le rapport entre le passé-dépassé et son autre engendre l' « anticipation ». Sa critique porte alors sur un passé qui ne fait pas « obstacle » (ALTHUSSER, *Pour Marx*, op. cit., p.163 et 114-5). Or, il faut préciser que les anticipations matérialistes sont toujours conditionnelles. Ce qui est étonnant, c'est qu'aujourd'hui cette posture est largement attribuable à la « *French theory* », et qu'elle est donc tributaire, dans une certaine mesure, d'Althusser lui-même – ou plutôt du côté « reproducteur » de son œuvre.

de manière à construire une « unité de rupture ». Ni ceux « d'en bas » ni ceux « d'en haut » n'en peuvent plus, écrit-il. Le philosophe roi l'applaudit.

La distinction théorique prêche que les contradictions en fusion ne peuvent être réduites à un « pur phénomène » - lisons, à l'événement inconditionné. Ce sont les circonstances et les courants qui « accomplissent » l'événement. Les rapports de production, les rapports internationaux et les superstructures en général figurent sur la liste des choses portant leur « efficacité propre ». Bref, ces différences se fondent, mais sans se « dissiper ». L'unité révolutionnaire est constituée par leurs essences, « selon les modalités spécifiques de leur action » ; cette unité reconstitue la contradiction et « en indique aussi la nature (…) déterminante mais aussi déterminée » par le corps social. Elle est « surdéterminée dans son principe ». La surdétermination relève plutôt d'un « indice » et d'un « problème », ce qui revient au capital[958]. Althusser s'appuie notamment sur Engels, qui, dans une lettre à Joseph Bloch, affirme qu'il y a d'autres « facteurs » que l'économie dans « l'action réciproque »[959].

Une contradiction simple – par exemple, capital-travail – se complexifie dans la spécificité historique, interne et externe, où elle prend place sous l'effet des superstructures ; ces phénomènes peuvent ériger la « loi du développement inégal ». On voit bien qu'une « appartenance » de classe en termes de simple adhésion subjective ne pourrait en être extraite ; le statut subjectif s'inscrit au sein du processus. Pour ce qui est de la théorie de l'histoire, la combinaison des éléments accumulés, soumise au devenir, s'expose au hasard, y compris à celui d'autres combinaisons. Du reste, la conjoncture est maintenue. D'un côté, la surdétermination est issue de l'histoire ; de l'autre, pour ne rester que dans la description, il faudra fonder ce concept sur la théorie marxiste de l'histoire, explique l'auteur.

Les « instances déterminantes » chez Marx ont acquis une dimension autre que celle de l'idéalisme. Marx donna à penser les « deux bouts de la chaîne » : « d'une part la détermination en dernière instance par le mode de production (économique) ; d'autre part l'autonomie relative des superstructures et leur efficacité spécifique ». C'est pourquoi dans cette lecture l'exception – le spécifique – montre la règle, la contradiction simple.

Dans la célèbre lettre d'Engels sur la production comme déterminant « en dernière instance » on peut lire ceci : « Ni Marx ni moi n'avons affirmé davantage ». Ainsi, torturer cette phrase n'aboutira qu'à la transformer « en phrase, vide, abstraite, absurde ». De toute façon, selon Althusser, l'argument engelsien peut se condenser sur la division de la vie sociale entre

---

[958] ALTHUSSER, *Pour Marx*, op. cit., p.91, 95 et 98-100.

[959] ENGELS, Friedrich, lettre du 21 septembre 1890 à Joseph Bloch, in MARX, Karl, et ENGELS, Friedrich *Études philosophiques*, traduction Guy Besse, Paris, Éditions Sociales, 1977, p.238-41.

la base économique et le bout superstructurel de la pyramide. Ceux-ci exercent de l'influence sur les « luttes historiques », si bien, pense-t-il, que « dans beaucoup de cas, [ils] en déterminent de façon prépondérante la forme ». Ce qui veut dire que l'économie ne détermine qu' « à la longue ». L'autonomie du politique, à cette époque, se souciait des conditionnements objectifs. À propos de cette « détermination en dernière instance », Althusser insiste sur « l'accumulation de déterminations efficaces (issues des superstructures et des circonstances particulières, nationales et internationales) ». Serait-il légitime de méditer sur le volontarisme contemporain comme étant en quelque sorte lié à la mouvance qui animait cette théorie ? Car le capital étant un objet en-soi, toute sa - ou mieux toutes ses - spécificité(s) historique(s) reste(nt) muette(s) et sans expression. L'autre bout de la chaîne, le maillon le plus puissant, aurait bien pris le relais « critique ».

L'universalisme d'un réalisme ouvert aux médiations prend place ici. Il faut reconnaître aux phénomènes de la superstructure une « existence réelle, en grande partie spécifique et autonome » et « irréductible ». Car « jamais la dialectique économique ne joue à l'état pur » et les superstructures ne disparaissent pas lorsque s'accomplit un renversement économique : « Ni au premier, ni au dernier instant, l'heure solitaire de la 'dernière instance' ne sonne jamais ». En termes mi-althussériens, mi-hégéliens, on dirait que le vide de notre temps historique est le capital, une essence non-démontrable : non par sa force destructrice, cette dernière ne s'étant avérée qu'avec le temps, mais en raison de sa prégnance dans l'être (social), qui fait que ce dernier commande (du moins en partie) le devenir. Le néant engendre l'être, qui peut se poser (s'extérioriser grâce à sa propre action). D'ailleurs, ce dernier est forcément posé, d'une façon ou d'une autre, ce qui ne le détermine pas (encore). L'argument historique est en mesure, cela va sans dire, d'opposer à cette perspective ses recherches sur terrain, y compris celles entreprises par Marx dans le premier livre du *Capital*. On ne saurait, pas plus qu'on ne devrait les négliger, loin s'en faut : l'existence du capital, et du capitalisme, est historique, comme le sont d'ailleurs les modes de production. Toutefois, s'il s'agit là d'une « période » historique formée par des contretemps, le concept idéaliste d' « origine » est l'ennemi à combattre. D'où le fait que l'appel théorique au vide, ou au néant, peut rendre intelligibles les rencontres formant ce dont il est question. Bref, si origine il y a, elle est élargie, car processuelle. Faute de quoi, au final, le vide absorbe l'histoire – le moment de détermination. L'objectivité absolue n'existe pas dans le domaine de l'histoire. Cela étant, en effet, l'efficacité des superstructures permet le constat de leur essence en dernière instance. Idéologiquement, ne serait-ce que par le constat de l'absence d'une telle essence : l'innocence du devenir.

L'enjeu pratico-politique consiste donc à « penser le rapport de ces efficacités distinctes ». On en déduit que, en « bon » marxisme, la pratique prend l'économie en considération. Le raisonnement, nous l'avons vu, part d'Engels. Celui-ci développe que l' « action et [la] réaction » des « facteurs » est ce par quoi l' « économie finit par frayer son chemin ». Sa « nécessité » est d'autant plus remarquable au regard de la « foule des hasards ». Ces derniers sont des « choses et (…) [des] événements dont la liaison intime entre eux est si lointaine ou si difficile à démontrer que nous pouvons la considérer comme inexistante et la négliger ». Or, commente Althusser, les effets sont les hasards dont la nécessité est le mouvement économique. Le modèle hasard-nécessité est déclenché par un système d'actions et de réactions qui fondent une infinité d'effets. Leur « dispersion infinitésimale » remonte elle aussi, inversement, à un effet, justement celui qui brise les efficacités superstructurelles, dont l'existence reste « microscopique ».

Le hasard introduit le « contre-concept » de la nécessité économique. Cependant, Engels envisage les hasards comme extérieurs à cette loi : peut-on songer à une nécessité des hasards ? Le vieil Engels pense à ce moment au « résultat final » de l'histoire constaté par une foule de « volontés individuelles » en conflit. Les forces en dispute sont « innombrables », mais l'image du « parallélogramme » l'aide à postuler qu'une infinité de ces formes géométriques forme l' « événement historique », qui agit « de façon inconsciente et aveugle ». Le résultat non-voulu permettrait de comparer l'histoire à la nature. Engels fait remarquer que l'appel à la nature n'a pas pour intention de rabaisser les forces vivantes, étant donné qu'il s'agit du non-contrôle de tout ce qui est de l'ordre objectif :

> « Mais de ce que les diverses volontés, dont chacune veut ce à quoi la poussent sa constitution physique, et les circonstances extérieures, économiques en dernière instance (ou ses propres circonstances personnelles ou les circonstances sociales générales), n'arrivent pas à ce qu'elles veulent, mais se fondent en une moyenne générale, en une résultante commune, on n'a pas le droit de conclure qu'elles sont égales à zéro. (…) chacune contribue à la résultante, et, à ce titre est incluse en elle ».

Le commentaire althussérien va dans le sens d'une définition de l' « événement historique » en tant que non-naturalisation des rapports sociaux. Althusser argumente que l'on prouve la non-connexion (ne serait-elle qu'immédiate) des individus par le « modèle physique du parallélogramme » : « Dès l'origine nous voyons donc apparaître ce phénomène fondamental de la transcendance de la résultante par rapport aux

force composantes ». Les premières forces ne se reconnaissent pas dans la résultante, mais elles en sont les co-auteurs. De là, on infère que la résultante est d'un autre degré et que, deuxièmement, elle est « inconsciente », « sans sujet », « force objective » ou encore « force de personne » :

> « Il est clair que nous avons fondé, et engendré cette force triomphante en dernière instance : la détermination de l'économie, qui, cette fois n'est plus extérieure aux hasards à travers lesquels elle frayait sa voie, mais qui est l'essence intérieure de ces hasards ».

Ainsi, la référence à la nature ne serait pas une « démonstration », mais une « tautologie » - ou un « accord immédiat » entre le modèle d'Engels et son objet. Engels fait appel à « l'infini des circonstances » pour expliquer les déterminations des volontés : une généralisation sans contenu, aux yeux d'Althusser. Engels fait ensuite intervenir des circonstances sociales et économiques. Or, demeurer dans l'objet pose l'infini ; apporter la solution économique ne l'explique pas.

Mais il ne s'agit là que d'une « résultante formelle », la résultante concrète étant atteinte par le biais d'un ensemble de parallélogrammes ayant une « infinité de résultantes » et donc un nombre égal de parallélogrammes : « Là encore, ou bien l'on fait confiance à l'infini (c'est-à-dire au vide épistémologique) pour produire dans la résultante finale la résultante qu'on veut déduire », en l'occurrence l'économie, ou bien l'on « fait confiance au vide pour produire du plein ». De toute façon, on est dans la même impasse. Ce vide semble problématique. Car s'il est « épistémologique », comme semble en attester Althusser, c'est la « dernière instance » qui semble en être exceptée, et il ne figure donc en aucune instance. L'émergence de son autre constitué par l'événement historique perd son élan concret dès lors que l'accumulation de circonstances est purifiée, pour ainsi dire, du point de vue de l'histoire : l'opposition à la nature étant statique ou immédiatement identifiée à l'économie, cette dernière reste sans remède aveugle, coupée de toute intelligibilité – tandis que l'histoire, s'érige, tendanciellement, comme pur hasard ou acte héroïque commandé par des théoriciens.

En prenant la volonté comme point de départ, on pourrait manier la question de l'opposition entre la présence originaire et l'effacement de la résultante, de sorte à conférer un contenu à cette notion, car « à ce niveau le hasard se fait homme ». Émergence du sujet ou séparation étanche avec la nature ? Mais quelle est « [l]a propre évidence » de la détermination historique ? On se passe bel et bien de la politique, quand l' « évidence » n'est que théorique, c'est-à-dire idéologique. Les redoutables médiations pratiques se taisent. L'évidence remonterait à la tautologie idéologique du

XVIII° siècle, autour de laquelle se regroupent Hobbes, Locke, Smith, Ricardo et tant d'autres, dont le but était d'offrir une « représentation de la réalité » sous la forme d'un mythe éternel. Se plaçant sur le plan des passions, tel Benjamin en lecteur de Goethe, Althusser crée cette belle formule : le décisif serait d'accéder à « une bonne pensée désespérée, qui peut nourrir des désespoirs, c'est-à-dire des espérances ».

Il ne reste alors qu'une phrase du texte d'Engels, où il est dit que la résultante finale n'est plus la seule détermination économique, mais « l'événement historique ». Cependant, si l'on pousse plus avant l'examen, on peut à la rigueur conclure que les volontés individuelles ne suffisent pas à produire un « événement historique ». En effet, elles sont suffisantes pour faire surgir un événement ou sa possibilité, mais rien ne se passe dans l'événement que représente l'attente de Godot. L'addition historique à l' « événement non-historique » anonyme exige l'intelligence des « formes de l'histoire comme telles » ; ce passage abrupt confère un « contenu possible » aux formes données, c'est-à-dire aux rapports entre l'économie et les superstructures, qui sont, eux, connaissables :

> « Un événement qui tombe sous ces formes, qui a de quoi tomber sous ces formes, qui est un contenu possible pour ces formes, qui les affecte, qui les concerne, les renforce ou les ébranle, qui les provoque ou qu'elles provoquent, voire choisissent ou sélectionnent, voilà un événement historique »[960].

Malgré les quelques réticences que l'on a pu voir, l'événement tel que le comprend Althusser a partie liée avec le corpus social réellement existant dans le capitalisme. La vie sociale qui passe par la valorisation marchande contribue à former de possibles points de ruptures qui, ayant une certaine autonomie (ne serait-elle que « naturelle » ou objectivement non-figée), peuvent réordonner les limites préétablies.

La métaphore maintes fois utilisée par Althusser de la base et du sommet peut embarrasser le critique. Nous avertissons préalablement le lecteur de ce que nous avons bien retenu la théorie événementielle d'Althusser. Mais force est de dire que la *Contribution à la critique de l'économie politique* peut se prêter à un usage mécaniste. Si le traitement althussérien visant à rendre possible une action subjective a été couronné de succès, il peut en être différemment si l'on envisage la question suivant une lecture strictement « scientifique » ou aux allures positives. Le cas échéant, une adéquation entre les « forces productives », censées être déjà mûres, et les « rapports de production », condensant les contradictions, constituerait la réponse formelle

[960] ALTHUSSER, *Pour Marx*, op. cit., p.104-6, 111-3 et 117-20, 121-3 et 124-6.

aux problèmes que l'humanité serait à même de se poser. Le parti « pédagogue » de la Deuxième Internationale a largement eu recours à cette réponse, d'où la gravité de l'enjeu[961]. Toute vérification répétitive d'une mathématique transcendantale semble vaine : l'hypothèse communiste selon Alain Badiou et son ancêtre, l'idéologie d'après Louis Althusser, ne font qu'attribuer les malheurs d'ici-bas à une déviance par rapport à la méthode. C'est pourquoi Michel Vadée dit qu' « il y a une identité dialectique »[962] entre les forces productrices et les moyens de production, étant donné que celles-là ne se laissent pas réduire à la matérialité des moyens de productions : un terme passe dans l'autre et le détermine – le « moteur » de la production se voit alors critiqué. Nous sommes, une fois de plus, plutôt en présence d'une « correspondance ». La limite d'un mode de production ne peut être atteinte que par l'intermédiaire des forces du travail, instance apte à forger une « possibilité historique effective » à partir des contradictions présentes, et non une « juste mesure ». C'est pourquoi, pense Bensaïd, « dire la part de l'événement dans la genèse historique » est montrer ce qui est et ce qui n'est pas « la brèche du possible »[963].

Pour en revenir à Koselleck, la détermination n'est pas un plat nivellement. À ce niveau de la discussion, le « reste irrésoluble » entre l'événement et la structure est, à juste titre, évoqué. Le « hiatus » constaté entre ces deux éléments s'observe dans l'élément commun de la temporalité – souvenons-nous à nouveau que l'un est court et l'autre est long (du moins en principe), que l'un est empirique et l'autre relève de la connaissance. Ce rapport différentiel est ce qui nous permet de découvrir les « couches » de la « *Geschichte* ». D'une part, si l'événement est rendu intelligible au long d'une chronologie, l' « avant » et l' « après » qu'il instaure lui sont propres, immanents. Sa « surprenante nouveauté » vient du fait qu'il « produit » toujours plus et toujours moins de ce que les circonstances lui conféraient. Koselleck affirme, dans une note, qu'à cet égard l'œuvre d'art partage avec l'histoire un « axiome de singularité », dont l'énoncé est, comme d'ailleurs chez Deleuze, « à la fois moins et plus ». Néanmoins, on se rend compte qu'un « nombre incomptable de circonstances préalables » s'ajoutent au corps effectif de l'événement. Le critère de comparaison est alors la ressemblance. Dans le domaine de l'art, c'est la structure d'un « style » qui ressort bouleversée de l'examen, alors que dans la théorie de l'histoire, nous avons affaire à des trajectoires temporelles, dont la durée ne saurait être fixée seulement à cause de la réception. Dire que l'histoire produit des effets et

[961] BENSAÏD, *Marx o intempestivo*, op. cit., p.53.
[962] VADÉE, *Marx penseur du possible* , op. cit., p.398.
[963] BENSAÏD, *Marx o intempestivo*, op. cit., p.77-8, 80 et 107.

nécessite une réception est tout autre chose que de niveler ces effets, précise Koselleck[964]. Dans un autre texte, la nuance apportée est encore plus claire :

> « Nous devons distinguer entre une histoire des effets (*Wirkungsgeschichte*) advenant dans la continuité d'une tradition et d'une exégèse textuelle et une histoire des effets qui, quoique médiatisée et rendue possible par le langage, demeure toujours au-delà du langage ».

Le rapport de l'histoire à l'herméneutique a le mérite de méditer sur les conditions de possibilité de l'histoire au regard de la préexistence du monde que nous recevons par la médiation du langage – l'histoire porte non pas sur un individu, mais sur ses rapports, qui lui sont antérieurs[965]. Néanmoins, selon Koselleck, il faut appliquer la compréhension langagière herméneutique à l'herméneutique elle-même. Or, « là, dans le fleuve de l'histoire passée, flottent quelques débris de texte, des fragments théoriques provenant avant tout des effets historiques de la théorie politique » ; qui plus est, on ne pourrait pas, croit l'auteur, faire de la théorie de l'histoire un domaine annexe de l'herméneutique. Car la démonstration langagière de ce qui n'est pas de cet ordre (le sien, c'est-à-dire la « réponse langagière »), n'autorise guère un tel postulat. Selon Koselleck, l'herméneutique ne rend compte que de la continuité. Finalement, l' « histoire elle-même », poursuit-il, est « irrationnelle », le côté rationnel réside plutôt dans l'analyse, qui pose la question suivante : « est-ce qu'une théorie de l'histoire thématise des structures de possibilité des histoires – par rapport auxquelles une théorie de la compréhension peut alors réagir ? », ou, encore, est-ce que l'historien saisit de son activité une vérité et la maîtrise en tant que méthode ?

Koselleck s'appuie sur deux arguments de Gadamer pour faire de l'histoire un champ spécifique de l'herméneutique : si l'expérience est médiatisée et rendue possible par le langage, elle n'est pas un « simple fait de langage » et ne se laisse pas réduire à l'être du langage. Cela est abordé comme suit dans un débat avec Habermas et Appel : « Gadamer va jusqu'à mettre l'accent sur le caractère inatteignable d'un sens inhérent à l'histoire, qui s'imposerait à tout acte de compréhension et qui rendrait l'histoire supérieure à tout effort herméneutique ». De même que dans la démarche adornienne, la distance entre le sujet et l'objet est infranchissable dans une perspective identitaire : « Ce qui fait l'objet de la compréhension est

---

[964] KOSELLECK, *Futuro passado*, op. cit., p.139 et 342-3.

[965] Voilà pourquoi Koselleck, en se référant à Löwith et ensuite à Gadamer, pense qu'il faut historiciser le *Dasein* heideggérien, dans la mesure où sa finitude ne constitue pas le fondement d'une théorie de l'histoire finie (KOSELLECK, *L'expérience de l'histoire*, op. cit., p.181-98).

supérieur en ceci qu'il conserve toujours une part demeurant irréductible à toute interprétation ». Un autre argument est que, par rapport à ses pairs, l'historien pratique une « surenchère » de l'interprétation ou de l'exégèse, qui va au-delà de la langue. En ce qui concerne le droit, l'application de la loi est locale, ce qui exige une compréhension de l'histoire, et non une analyse herméneutique. Un tel constat reste valable pour le théologien, qui demeure attaché à la révélation de la parole de Dieu dans la Bible ; même le philologue attribue un poids à son œuvre, d'autant plus qu'elle acquiert, en fin de compte, le visage poétique de quelque chose d'achevé car légitimé par l'usage canonique. Or, tel n'est pas le cas de l'historien :

> « fondamentalement, il ne se sert des textes que comme de témoignages permettant de dégager une réalité qui les déborde. (…) Transformés en sources par les questions qu'il leur pose, les textes auxquels l'historien a affaire ne font que lui donner des indications sur l'histoire qu'il s'attache à reconstruire ».

Ce qui est décisif pour la théorie de l'histoire qui médite sur les « conditions de possibilité » de cette dernière, c'est d'ébaucher des mouvements à « long terme », dont les péripéties ne peuvent être trouvées dans « aucun texte ». Cette théorie suscite certes quelques textes, mais elle renvoie surtout à

> « des conflits insolubles, à des ruptures, à des discontinuités, à des comportements élémentaires pouvant se neutraliser, et le fait de les caractériser par le biais du langage représente déjà une forme de rationalisation. Le langage opère dès lors une traduction de l'irrationnel infranchissable » [966].

La chronologie d'une guerre regroupe ses différents moments, compare ses effets à d'autres échelles, comme sur le plan international. Toutefois, cet événement, puisqu'il garde, pour utiliser le concept français, une indécidabilité, est lui aussi d'ordre « symbolique ». L'interprétation de Koselleck le place donc au rang de structure, puisqu'il dépasse l'immédiat des « conditions données ». Or, ce glissement de l'événement à la structure ne peut pas ne pas se rapporter à d'autres structures, ouvertes, cela va de soi, à l'événementiel.

Il est pourtant « erroné » d'attribuer plus d'importance au seul événement, croit Koselleck. La critique de ce dernier porte sur le caractère empirique de l'événement, quoiqu'elle ait bel et bien distingué le caractère

[966] KOSELLECK, *L'expérience de l'histoire*, op. cit., p.195-8.

symbolique propre à l'événement. En ce qui concerne l' « avant » et l' « après », ce marquage confèrerait une plus grande consistance empirique à la temporalité événementielle. Que ce marquage soit empirique, ici, ou idéel, ailleurs, l' « histoire serait diminuée, si elle était contrainte à la seule narration, au détriment d'une analyse de structures dont l'effectivité se situe à un autre niveau temporel, sans en être moins importante ». Si l'on « altère » les niveaux d'argumentation, il n'est pas légitime de déduire l'un de l'autre. Car « tout [ou presque] peut être expliqué, mais pas de n'importe quelle manière », conclut Koselleck. Un « présupposé théorique » de la distinction entre ces deux sphères, empirique ou idéelle, s'impose. Il s'agit de jeter un éclairage sur leurs temporalités. « Abstrait » ou « concret », ces qualifications dépendent d'où l'on les place. La possibilité de se positionner « pour » ou « contre » la « réalité historique du passé » est par conséquent trompeuse.

En un mot, ou presque, la différence fut, est et sera médiatisée. Autrement dit, ce que l'on embrasse est la « fiction du factuel », étant donné que le « contenu factuel établi ex post par rapport aux événements investigués n'est jamais identique à la totalité des circonstances passées, en supposant qu'elles soient prises comme réelles à ce moment » ; la réalité, elle, s'est déjà envolée. Pour ce qui est des témoignages, ceux-ci manquent, et l'historien leur est assujetti ; pour ce qui est de l'interprétation, l'historien en a en excès, puisque c'est là le moment où il s'approche – théoriquement, soit dit en passant – des acteurs. Cette fiction explique le mouvement d'une objectivité non-abstraite, dont les effets « déterminés/ indéterminés » ne relèvent que de la pratique – le jargon contemporain aurait utilisé le mot « indécidabilité ». Cela ne remet pas en cause les structures en tant que telles : la fiction au niveau de la narration correspond au « caractère hypothétique de sa 'réalité' ».

Le concept se prête certes à la narration, il construit des représentations. Néanmoins, les contextes qu'il illumine sont différents des événements eux-mêmes. Tel serait le prix de l'intelligibilité. Faute de quoi, on se trouve en présence de subjectivités dites productrices qui, tout en ne retenant rien des flux temporels, attendent le nouveau-venu. C'est la raison pour laquelle un concept n'est pas que l' « unité des significations antérieures (dans notre perspective) ». Il est doté de « possibilités structurelles », dans la mesure où c'est lui qui met en rapport ce qui est contemporain et ce qui ne l'est pas. Cela lui confère un statut qui ne se laisse pas réduire à une « série historique temporelle ». Nous sommes bien sûr éloignés et du subjectivisme et de l'empirisme. Cet emploi de la structure se justifie dans la mesure où celle-ci se rattache à un référentiel empirique ; le concept, pour sa part, pense ce qui jadis était « réel » en termes de « possible », car cela est reproductible dans la pensée. Il n'est pas exagéré de dire que le concept va du réel au possible.

Cette « métahistoire » n'est pas hors du temps, selon Koselleck. Il découle de ce qui précède la thèse stratégique selon laquelle la seule connaissance de la « possibilité de répétition des événements », informée par l'histoire, nous amène au saisissement des « conditions structurelles », desquelles peut sortir quelque chose de neuf[967]. À notre avis, ce passage comporte une bonne piste d'interprétation. Dans son sillage, on dirait que l'événementialité à produire est la tâche indéterminée de l'action réfléchissante, et que le rôle majeur de la théorie est de réaliser un mappage, et non un tableau, en fonction des mouvements. Le pari de la lutte est l'autre moment de ce processus. Selon Antonio Gramsci, la rationalité est imposée par les vainqueurs, mais le « particulier » ne cesse pas pour autant de se battre pour interférer dans le développement de l'histoire, même si l'on le considère comme « abstrait » ; les divinations sont à écarter, et l'on ne prévoit que la lutte :

> « car si dans l'histoire le général triomphe toujours, le 'particulier' lui aussi lutte pour s'imposer dans la mesure où il détermine un certain développement du général, et non un autre. (…) Seule la lutte, avec son résultat, et même pas avec son résultat immédiat, mais avec celui qui s'exprime dans une victoire permanente, dira ce qui est rationnel ou irrationnel, c'est-à-dire, ce qui est 'digne' de vaincre parce qu'il continue, à sa façon, et dépasse le passé »[968].

De son côté, Koselleck privilégie Lorenz von Stein, pour qui « il est possible de prévoir ce qui est à venir, dès lors que l'on ne veut pas prophétiser en détail ».

Chez Koselleck, l'intention originaire de l' « École historiciste » a été, plutôt que de porter sur l'événement, d'envisager comment les structures peuvent, sinon changer, devenir plus poreuses. Dans ses termes, on a affaire à des « structures dynamiques ». À la limite, ou par absurdité, la singularité événementielle « ne connaît pas de répétition », ce qui bloque les indications immédiates sur l'exemplarité du passé. Au demeurant, la singularité n'est pas à jeter aux oubliettes de l'histoire. Son « axiome », moderne, précise Koselleck, porte sur l'inédit des transformations d'ensemble. S'il est vrai que l'histoire se penche sur les « changements structurels », il n'en va pas ainsi des événements. Pour Koselleck, l'expérience d'un « nouveau temps » suppose une autre « pédagogie » de l'histoire. Et ce parce que la répétition ne pourrait plus être signalée avec précision. Sans appel, l'expérience du temps est autre. Les structures changeant elles aussi à grande vitesse, on ne

[967] KOSELLECK, *Futuro passado*, op. cit., p.140-3.
[968] GRAMSCI, Antonio, *Cahiers de prison 6, 7, 8, 9*, traduction Monique Aymard et Paolo Fulchiognoni, Paris, Gallimard, 1983, p.17.

peut pas (ou plus ?) prédire d' « événements concrets singuliers ». Le génie de Koselleck opte pour une catégorie suffisamment déterminée, car nécessairement pratique, et suffisamment indéterminée, car non adéquate à la réalité : voilà le « futur possible ». Ainsi, « sa valeur réside dans l'énonciation de propositions structurelles portant sur un futur construit comme un processus ». Il faut absolument tenir compte de ce qu'analyser les événements revient à analyser leurs possibles connexions avec les structures. Le futur, même en pensée, n'est alors pas une froide addition d'événements. Le pari rationnel sur l'incertain s'inscrit dans la processualité quand l' « hétérogénéité des fins » est introduite en tant que « facteur constant d'incertitude » : cette lecture « conserve » la « puissance du pronostic ».

L'antithèse entre « nécessité et hasard » semble « paresseuse » aux yeux de Koselleck. Si le fait de situer une chose dans le temps revient à lui conférer une place, le hasard ne se laisse pas répertorier. Certes, il s'agit d'une catégorie du présent, étant donné qu'une appartenance au passé éluderait sa nouveauté, de même qu'une projection future n'explique pas le caractère inattendu de son apparition. Toutefois, on entrevoit le futur, ou l'on commence à le ressentir, dès que des « fissures soudaines » éclaircissent l'horizon présent. Il faut en conclure que le hasard est une « catégorie anhistorique ». Ce qui ne veut point dire « non-historique », ajoute aussitôt Koselleck. Bien au contraire, le hasard est cela même qui rend présent le neuf « dans l'histoire ». Si une configuration quelconque est expliquée par le hasard, cela remet en cause et les données et l'organisation qui l'entourent. Or, « c'est exactement là que se trouve ce qui est spécifiquement historique ».

Le hasard a été évité tout au long de la tradition occidentale de la philosophie. Toutefois, la divinité païenne « Fortune » a réussi à passer dans un monde qui était en train de se christianiser, et ce au moins à deux reprises : soit sous la forme d'une croyance populaire, soit sous celle de la « roue de la Fortune » de Boèce. Une explication pourrait résider dans le fait que le rôle du hasard, soit au quotidien, soit en ce qui concerne l'interprétation des histoires singulières, ne saurait être aboli par décret. La Fortune s'est dès lors érigée comme « élément structurel » de compréhension des histoires particulières – notamment avant le surgissement de la *Geschichte*. Elle était de nature structurelle, étant donné qu'elle pointait vers des changements dépassant les individus, que ce soit sous la forme de la croyance ou sous celle de la volonté de Dieu. À la fois nommée « fille de la Providence » et « mère des hasards », la Fortune incarnait la représentation des événements répétitifs dont le déroulement ennuyeux devait aboutir au Jugement Dernier. C'est avec Boèce qu'elle englobe l' « incommensurabilité », tout en restant attachée à la légitimation des signes divins. Il faut noter que cette rationalisation n'a concerné que

l' « exemplarité ». C'est-à-dire qu'une rationalisation autre, notamment historique, la considère comme un « hasard pur et simple », ce qui a pu libérer des forces pragmatiques. Immanent, le hasard devient une « cause », que l'on peut donc décrire en raison de sa « superficialité » même : « le hasard devient une cause immanente de laquelle on peut déduire de grandes conséquences ». Que l'on songe à la radicalisation d'un tel argument par quelqu'un comme Voltaire, pour qui la Guerre de Sept Ans aurait eu pour cause l' « amour propre » de quelques individus. C'est là une « justification morale », remarque Koselleck. Frédéric II abandonne Machiavel et veut établir un système politique englobant « toutes les circonstances de l'époque ». Ce qui demeure pour la théorie de l'histoire est l'intelligence d'un « hasard ponctuel » distribuée dans un « faisceaux de causes », dont la réalité n'est pas (encore) décidée.

Le hasard a permis au capitaine Archenholtz, au XVIII° siècle, de reproduire, bien au-delà d'un plat « recours stylistique », la « perspective » de ses contemporains à partir du point de vue de l'historien. Un hasard était alors compris comme une « motivation », à raccorder à d'autres chaînes causales. Il est important d'affirmer qu'un tel exercice ne peut être qu'approximatif. En tout cas, le pur hasard, c'est-à-dire l'incapacité de raccorder ce dernier à un récit, dénonce le fait que l'horizon d'attente ne puisse soutenir ce qui arrive. Son revers est l' « ironie », voire le cynisme. Si le hasard est, en soi, insaisissable lorsqu'il éclate au grand jour, « par le moyen de ses effets, il s'intègre à une circonstance crédible ». La tentative d'Archenholtz pour élucider la bataille de Prague a voulu en finir avec le hasard, d'où les deux hypothèses suivantes : soit l'on confère à l'armée le rôle prépondérant, soit l'on passe à la fiction. Dans toutes les options, le possible militaire et la pensée littéraire, vidés du hasard, s'avèrent « invraisemblables ». La mort, elle aussi, est l'un des noms du hasard. Celle de la tzarine Elizabeth en 1762 a été interprétée par le même Archenholtz comme une entrée en scène de la Fortune ; cette rationalisation correspond à l' « irruption des possibilités naturelles ».

Chez Humboldt, précurseur d'Archenholtz, et surtout à partir du XIX° siècle, la singularité de l'histoire entend absorber le hasard, en le rapportant à une « histoire en soi » : le hasard ne sera qu'un « résidu » dans la nature kantienne et la ruse hégélienne. La conclusion de Koselleck est que la singularité absolue de l'histoire veut se passer du hasard, mais que cela se fait au prix, à l'autre extrémité, d'une perte d'historicité de ce qui a été expulsé de la raison historique. Tel est bien notre cas, je veux dire celui de notre temps. Les considérations de Ranke et de Droysen font écho aux panthéons de l'académie globalisée : les événements tout à fait singularisés font que « toutes les époques [se rapportent] immédiatement à Dieu », écrivit le premier, dans une perspective qui, aux yeux de Koselleck, ne destitue pas

le « miracle », mais conçoit l'histoire comme un grand miracle. Droysen, partisan déclaré de la « Théodicée », prôna de son temps qu'à partir de là « on apprend à idolâtrer ».

Koselleck voit juste lorsqu'il ajoute qu'une telle perspective ne peut que « voler au hasard sa liberté d'être une cause ». Il est vrai que le retrait du hasard absolutise la causalité mécaniste[969], mais nous sommes de l'avis que l'absolutisation du hasard ne lui donne rien à quoi s'attacher, en quoi s'épanouir ou à quoi se comparer. Nous faisons ici intervenir Ludwig Feuerbach, pour qui l'esprit du temps n'est pas absolu : « l'histoire contient seulement le principe de ses propres transformations », son sens est immanent aux hasards des luttes[970]. Autrement dit, l'expérience dont il est question ici est celle qui élargit le changement aux événements et aux structures, précise Koselleck dans un autre recueil. Les événements certes se « surclassent les uns les autres », et pourtant leurs « conditions de possibilités », c'est-à-dire les « structures », se voient (non)également changées. Cela conduit à un questionnement sur la « totalité de l'histoire », entendue en tant que présence de différences : « Ce n'est pas seulement la mutabilité récurrente de toute chose, la *mutatio rerum*, mais la mutation en soi qui devint le grand thème de l'histoire »[971].

On ignore l'historicité d'une philosophie de l'histoire quand on pose immédiatement l'authenticité d'une autre temporalité, comme celle de l'événement. Bertrand Binoche propose alors de se pencher sur cette question à partir de « l'actualité » de ce concept – et non à partir de sa métaphysique (la question de son essence), ou de façon historisante (l'histoire de ce concept) ou encore historiciste (quand cela a eu lieu). Il nous semble qu'il se pose la question de savoir « comment ça marche » ou à quoi cela est censé répondre. L'auteur propose de renverser la question de Foucault, dans son essai sur les conflits de la faculté de jugement : il ne s'agit pas de s'interroger sur l'actualité de l'événement en soi, mais plutôt sur celle de la référence à l'événement. Ce qui revient à dire que l'enjeu consiste à écarter le « devenir dogmatique » et l' « usage inertiel » de cette référence.

Binoche lance l'hypothèse suivant laquelle « à la croyance en l'Histoire a succédé la croyance en l'Événement ». Il faut pour cela présenter ce qu'est cette croyance, ou savoir comment elle a pu rivaliser d'avec d'autres notions similaires. Pour sauver le concept d'événement, l'important est ensuite de percer à jour la manière dont cette notion « permet de faire apparaître

---

[969] KOSELLECK, *Futuro passado*, op. cit., p.144-5, 147-50, 152-3 et 157-60.
[970] FEUERBACH, Ludwig, *Pensées sur la mort et sur l'immortalité*, traduction Christina Berner, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991 ; cité par KOSELLECK, *Futuro passado*, op. cit., p.183.
[971] KOSELLECK, *L'expérience de l'histoire*, op. cit., p.243.

comme telle la conjoncture qui la commande (l'événement, la mondialisation, la mémoire) ». Comme d'habitude, nous ne pouvons pas suivre tout le cheminement proposé par Binoche. Car, à notre avis, et comme pour tous ceux qui pensent les rapports conflictuels des disputes objectives, l'histoire n'est pas qu'un objet de croyance. Comme telle, de la Révolution française à la chute du mur de Berlin, écrit Binoche, une période à peu près homogène s'est déroulée, irréversible et « peut-être indéfinie» ; il s'agissait là d'un élément où la réalité s'inscrivait comme « réelle ». En revanche, ce qui n'était pas historique, la tradition, par exemple, n'y figurait qu'en tant qu'erreur ou illusion. En termes transcendantaux, on pourrait dire que « l'histoire a ordonné toute expérience possible », si bien que l'expérience se bornerait à une expérience dans l'histoire ou de l'histoire.

Pourquoi y avons-nous cru et pourquoi avons-nous arrêté d'y croire ? L'espace – ou plutôt le temps – d'une nouvelle histoire de cette croyance s'ouvre désormais ; bref, il s'agit d' « une histoire non historiciste de la croyance en l'histoire ». Il s'ensuit soit un moment de l'histoire des idées, soit une séquence liée aux trajets de la pensée historicisante en ses points les plus intensifs. Il faut renoncer à inscrire l' « objet histoire » dans un processus homogène, plaide Binoche. Cela va de soi. Nous retombons alors avant l'histoire, à un moment où existaient « des » histoires, « des » progrès. Mais s'agit-il d'une « histoire événementielle de la croyance en l'histoire ? » et, sinon, à quoi croit-on ?[972] La description est correcte. Mais il ne faut surtout pas la prendre au pied de la lettre. Il lui manque en définitive un objectif de « vérité », entre les nécessaires guillemets de la relativité pratique face à l'altérité. Dans ce sens, ce qui est à expliquer est pris en tant qu'évidence. Des traces d'historicisme pourraient indiquer que la vérité de l'histoire comporte l'événement absolu, c'est-à-dire sans aucun fondement. Ce dernier est-il plausible, ou mieux, « vrai » ?

Admettons, partiellement, l'argument de Binoche. Toute la question se joue dans la définition de la croyance. Or, le fait que la question ne porte que sur cet aspect est encore métaphysique. Il est vrai que l'auteur développe au cours de son exposé une critique de la pure mobilité en tant que valeur ontologique, démasquée une fois qu'elle est rattachée à la réalité sociale. Ce qui nous étonne en revanche est que si la croyance est, pour ainsi dire, un connecteur de réalité, elle ne permet pas de bien élucider la construction de celle-ci. Bref, l'histoire comme l'événement sont les objets de constructions, ils sont idéels, certes, mais du coup, nécessairement, impersonnels. Cela revient à dire qu'un rapport entre la croyance (ou référent transcendantal des individus) et le temps est sans cesse reproduit, si bien que la notion même de production se voit faussée, c'est-à-dire, interdite à une objectif immédiate.

[972] BINOCHE, *La raison sans l'Histoire*, op. cit., p.373-6.

Comme la toute première ligne de cette thèse en a avertit ses éventuels lecteurs, il n'y a ici rien de nouveau.

Le primat de la pratique impose un léger renversement, ne serait-ce que dialectique, à la doctrine de Koselleck. Cependant, à notre avis, cette doctrine porte en elle le germe d'une telle procédure. À strictement parler, l'espace d'expérience se réfère à l'horizon d'attente. Nous citons le même passage que Binoche, d'ailleurs. Mais, comme nous le disions, ce qui décrit l'expérience est son insuffisance même, « l'abîme s'ouvrant entre le champ d'expérience et l'horizon d'attente »[973]. Nous nous trouvons aujourd'hui entre deux croyances : on ne croit plus à l'histoire et l'on ne croit à rien d'autre, l'issue réside dans les impossibilités de croire. Un peu comme l'homme de Foucault, à la fin de *Les mots et les choses,* quelque chose, un visage dessiné sur le sable, s'efface quand la mer le recouvre. Nous assistons néanmoins à une « induction négative », comme celle des utopistes du XIX° siècle. En effet, les postmodernes affirment « qu'il arrivera ce qui n'a encore jamais eu lieu et que nous ne pouvons jamais anticiper »[974]. Nous sommes bien d'accord : l'histoire entendue comme une diversité impersonnelle ne soutient pas la séparation des deux termes que nous venons d'énoncer. Nous sommes alors forcément en présence du rapport suivant : la diversité sans connexion est l'autre de l'individu impersonnel.

Si l'on considère la croyance comme un « code », pense Jameson, le « transcodage » postmoderne passe par un rapport hégémonique. Les opérations de « re-catalogage », de « transcodage » ou de « néologisme » n'ont de sens que dans le contexte d'une « transformation collective » - autrement dit, elles ne fonctionnent que grâce à une « réécriture » de ce qui est disponible. Dès lors, la subjectivité et l' « objet-monde » changent d'allure. Le terme postmoderne assure ainsi une fonction de médiation entre la pensée et la vie quotidienne, tout en détournant de l'économique ce qui sort justement des innovations économiques – comme par exemple la publicité. Voici les intellectuels socialement justifiés. L'immersion continuelle, au cours des ans, dans des matériaux de l'industrie culturelle fait qu'un « concept abstrait » cause une « distance abrupte » vis-à-vis de cette réalité. Ce concept permet pourtant de percer à jour

> « une caractérisation plus globale des affinités secrètes entre ces domaines apparemment autonomes et indépendants, une caractérisation des rythmes et séquences cachés des choses dont nous ne nous souvenons normalement qu'isolément et une par une ».

[973] KOSELLECK, *L'expérience de l'histoire*, op. cit., p.82.
[974] BINOCHE, *La raison sans l'Histoire*, op. cit., p.377.

Le passé le moins accessible est là. L' « abstraction » insérée dans l'immédiat représente « toujours une intervention radicale dans l'ici et le maintenant et la promesse d'une résistance à ses fatalités aveugles ». Les abstractions historiques (mode de production, capitalisme, postmodernisme et tant d'autres) ne sont pas saisies immédiatement, d'où le souci de ne pas en pas faire l'objet d'une croyance. L'enjeu n'est pas de limiter une fois pour toutes le domaine d'un concept, mais il est important et décisif de les réévaluer historiquement, d'analyser leurs fonctions idéologiques présentes : « La révolution dans la vie intellectuelle et la culture vise à la fois cette impossibilité et la nécessité d'une réinvention constante des précautions contre ce que ma tradition appelle la réification conceptuelle ».

Cela étant, la théorie du postmoderne n'aurait pourtant pas cessé d'être historique, elle constituerait « un effort pour prendre, sans instrument, la température de l'époque ». Cela remet en cause la théorie du postmoderne et la dialectise, étant donné que celle-ci part de l'incertitude. Pour commencer, l'histoire n'a jamais été un ensemble de « grands récits ». Par ailleurs, la formulation de ce qui est « significatif » ne suit pas toujours la « forme narrative ». Tout comme le capital, le postmoderne est porteur d'une « impureté constitutive » : sa distance par rapport à lui-même est ce qui lui permet d'absorber des corps étrangers. Ce constat suffit tenter de déterminer des périodes, « encore et encore », pour notre époque. De plus, une conséquence de ceci est que le postmodernisme ne saurait s'ériger en tant que simple forme culturelle, justement celle de la sphère culturelle tout à fait autonome des rapports sociaux. Il s'agit plutôt

> « seulement [du] reflet et [du] concomitant d'une modification systémique des lambeaux de ses anciens avatars – du réalisme autant que du modernisme – prêts à être ré-enveloppés dans les luxueux ornements de leur successeur putatif ».

Négativement, l'incursion d'une telle historicité se fait par l'intermédiaire de la fin du récit – voici son récit. Ce « retour à l'histoire », médite Jameson, suggère que la recherche sur le présent peut dégager davantage de symptômes de l'action du temps, que ce soit par rapport à l'altérité ou pour ce qui est de l' « indice de la logique plus profonde du postmoderne, qui se transforme imperceptiblement en sa propre théorie et en théorie de lui-même » : à une époque où tout est différent, on dégage une « pathologie typiquement autoréférentielle », où le symptôme est sa propre maladie. Où, ajoutons-nous, soit rien ne passe par le capital, soit tout est libre. Or, commente Jameson, prendre le présent comme une rupture ou comme une continuité représente l' « acte narratif inaugural ».

Le « retour à l'histoire » dont nous sommes témoins a pour objectif « l'incorporation du 'matériau brut' de l'histoire » et le refoulement de ses conséquences ; autrement dit, la « mise à l'écart de sa fonction, une sorte d'aplatissement et d'appropriation » croit au pur nouveau. Si l' « hétéronomie » est pure, l'effort de la saisir serait porteur d'une « perversité ». Mais l' « irremplaçable testament de l'héritage marxiste », à savoir, celui de dominer la fatalité socioéconomique, justifie l'appel à l'histoire : « Un système qui produit constitutivement des différences reste un système ». L' « historiographie fantastique » qui clame la « mort du référent » ou la « fin de l'histoire » tout court entame un « libre jeu avec le passé ». Cette révision du passé, qui s'apparente à un « délirant monologue ininterrompu » est « allergique » aux « priorités », aux « engagements » et aux « responsabilités » de l' « histoire partisane ».

La condition de possibilité du postmoderne réside dans le refoulement des différences observées à l'époque moderne. La décadence qui a résisté au modernisme fait son retour : « c'est donc le spectre de la superstructure et de l'autonomie culturelle qui hante l'omnipotence de la base » - d'où le constat que la décadence aurait été une « prémonition » du postmoderne. Elle est l' « indéracinable altérité du passé et des autres modes de production » postulée par le capitalisme lui-même. Ce sentiment n'existait pas chez les Anciens, dont les regards ne sont que les nôtres, attentifs au « maladivement exotique ». Ainsi, par voie de conséquence (historique, bien entendu), l'effacement postmoderne de l'altérité est la suite de l'effacement moderne de la nature, c'est-à-dire des espaces précapitalistes[975]. Car il n'est pas absurde de dire, dans le langage « structurel » de Koselleck, que le postmoderne est une « structure absolue », qu'elle ne comporte aucune contradiction. L'inverse de cette affirmation est que le relais, non pas de la signification conjoncturelle, mais de l'intelligibilité et de la signification tout court, retombe sur l'événement. Celui-ci reçoit dès lors les droits de la structure. La compréhension du droit en tant que convention invite à l'insurrection. Mais c'est une autre histoire …

Le primat de l'idée, fût-elle langagière ou vitaliste, montre ici à quoi elle aboutit. Sans croyance, une fois que les principes d'ordonnance de l'expérience ont disparus, il n'y a pas de monde, écrit Binoche. Il existe aussi l'option « métaphysique » : la fin de la croyance en l'histoire serait la fin de la croyance tout court, la fin de la dernière ombre de Dieu. Pourtant, nous n'avons pas cessé de nous inscrire dans l'histoire, et, en revanche, nous croyons à l'événement. Selon Binoche, nous avons affaire à une sorte d'heideggérianisme inversé : nous avons atteint le réel de l'étant, le réel empirique lui-même, une fois levé le voile de l'être illusoire. Avec

[975] JAMESON, *Le Postmodernisme*, op. cit., p.542-3, 21-2, 550-2, 17-20, 451-2, 474, 508-9 et 526-7.

perspicacité, Binoche note ceci : « Et ce réel-là, parce qu'il est vraiment réel, ne fait certes pas monde : c'est que tout monde, au fond, est ici toujours déjà un arrière monde pour autant qu'il se trouve, par définition, suspendu à un principe illusoire ». L'illusion qui anime le sujet peut être la croyance, ou un mode du désir. Faute de croire à une schizophrénie généralisée ou à un tsunami de dépression en termes absolus, on voit que l' « organisation » de la vie obéit à des rythmes disparates. Les sentiments de malaise civilisateur et leurs symptômes sont certes vrais, et n'importe qui peut les observer, voire en faire l'expérience, au fil de l'ennui pressé des jours. La production de la réalité, ou la pensée de la *praxis*, tout court, est ce qui nous permet que nous mette à la hauteur de l'inconnu.

Ainsi, l'affirmation de Binoche selon laquelle on n'a affaire qu'à des flux aléatoires d'événements est juste et exacte : « Le règne de l'événement, c'est ce qui doit fatalement advenir entre deux mondes »[976]. En effet, cela caractérise une période historique floue, où les forces critiques vis-à-vis de l'ordre marchand se recomposent. Le jeune hégélien Moses Hess, lecteur de Feuerbach, parlait des jeunes Allemands qui, dans les années 1830, proposaient « la transsubstantiation de la révolution en communisme de l'amour ». Il s'agit là d'époques de transition, où les utopies préparent la possibilité de pensées concrètes et/ou stratégiques. Où, comme l'affirme Bensaïd, « lorsque le nécessaire et le possible ne jointent plus, le temps vire à l'utopie ». Dans une « société » qui veut se passer de la politique, on veut passer à la valeur d'usage tout en éliminant la production capitaliste : de là surgissent toute une série de béquilles de la charité (par opposition à la solidarité), de la soi-disant « proximité » ainsi que l'essor des dépendances personnelles au niveau du travail. Ce sont là quelques exemplaires du « jargon contemporain de l'authenticité », à savoir « du bio et du brut », ironise Bensaïd. Les résistances créent des événements mais restent en proie à une négation abstraite du libéralisme ; elles proposent une « interruption de la reproduction sociale ». Bensaïd n'est que partiellement d'accord : « La rupture nécessaire se situe au niveau de sa reproduction d'ensemble, qui inclut les rapports étatiques, institutionnels, idéologiques ».

Bensaïd constate – ne serait-ce qu'en tant que pessimiste de la raison et optimiste de la passion – que « plus le changement révolutionnaire devient nécessaire, plus il semble donc impossible ». Les contradictions d'une « urgence impossible de la révolution » sont mises à jour : si l'affrontement avec le pouvoir impersonnel du capital n'est plus possible, nous aurions un « problème intime » de par notre propre fragmentation ; si les rapports sociaux sont fétichisés, au nom de quoi les critiquer ? Bref, la critique et la révolution sont-elles encore possibles en face du « fétichisme du fétiche » ?

[976] BINOCHE, *La raison sans l'Histoire*, op. cit., p.377-8.

Rien n'est joué d'avance : le travail est ce qui fait et ce qui critique le capital[977].

Si l'histoire est elle aussi affaire de croyance, il est impératif de discerner de quel genre de croyance on parle. Ce n'est certainement pas quelque chose d'immédiat. Pas au sens où l'on prônerait un lien indestructible avec un monde au-delà du seul monde existant. Pour ce faire, il ne faut pas séparer l'idée de la vie, ou, encore, il ne faut pas concevoir leur opposition différentielle en termes statiques. L'opposé de la séparation immédiate n'est pas l'éden de la maîtrise du temps, mais une sortie de soi qui s'inscrit dans les médiations immanentes d'un « temps retrouvé » ou d'un présent advenu qui ne saurait naturaliser les différentes apparitions des rapports humains. La vertu de la séparation réside dans la séparation, et non ailleurs, dans un monde archaïque ou dans une nouvelle Grèce enchantée. En termes plus directement politiques, le pari raisonnable est de se donner des objectifs communs, pour une socialisation des moyens de production et pour un internationalisme à la fois de la fiscalité et des services publics. Les inaliénables conflits personnels pourront s'épanouir sur d'autres bases. Car la mesure du temps ne peut pas être la reproduction marchande. La re-politisation de l'économie contient déjà le signe d'une non-séparation processuelle.

Contrecarrant ce qui est établi, l' « événement survient là où l'institution se trouve mise en défaut, là où sa contrainte s'avère troublée. L'événement, c'est toujours une faillite de l'institution », qui reprendra le dessus, c'est-à-dire qu'il mènera à « des processus de réinstitutionnalisation qui visent à reconstituer la trame d'un monde ». Ceci montre bien la « négativité » de l'événement, pour nous servir d'un autre registre. Mais la négativité se détermine, et ce dans la contingence et grâce à celle-ci. L'analyse de Michel de Certeau, dans *La possession de Loudun*, est à ce titre instructive : ce qui se passe est un événement, « quelque chose qui ne peut être réduit à l'ancien »[978], et qui « entraîne une redistribution générale des règles ». L' « indécidable » provient du rapport contingent qui est en train de se construire. N'allons pas très loin : un rapport suppose pour le moins deux termes – structure et événement, dont la détermination réciproque suppose le tiers exclu nommé histoire, qui médiatise l'un et l'autre. Inspiré peut-être de Koselleck, Binoche est précis quand il croit qu'une opposition – ne serait-elle qu'extérieure, ajoutons-nous aussitôt – entre l'événement et l'institution se trouve être la résultante d'un choix théorique qui n'a délibérément privilégié ni le « spectateur » (qui fabrique cet événement ou lui donne forme à) ni la structure : « Il vaudrait donc mieux dire, d'une part, qu'il

[977] BENSAÏD, *Éloge de la politique profane*, op. cit., p.302, 179-80, 196 et 222-3.
[978] DE CERTEAU, Michel, *La possession de Loudun*, Paris, Gallimard, 1970, p.39 ; cité par BINOCHE, *La raison sans l'Histoire*, op. cit., p.380.

ouvre à l'indétermination la conjoncture, c'est-à-dire l'agencement institutionnel où il se produit et, d'autre part, qu'il est parfaitement objectif ». Ainsi, le paradigme de l'événement ne consiste pas dans la ritualisation de la bataille, mais dans la Révolution, « pour autant qu'elle se déploie comme le suspens généralisé des institutions ».

Une fois de plus, nous suspendons notre dialogue avec Binoche. Son effort de rationalisation du hasard et/ou d'historicisation de l'événement constitue réellement une rareté dans l'univers de pensée contemporain. Ci-dessus, néanmoins, nous nous sommes servis de l'un de ses termes, à savoir « institution ». Or ce terme pose problème. La lecture de Binoche est que les hommes vivent dans les mondes parce qu'ils vivent dans des institutions, « c'est-à-dire en tant qu'ils sont assujettis à des contraintes régulières corrélées entre elles », ce qui permettrait de concevoir un monde humain comme « un régime différentiel d'institutions (de contraintes ordinaires) ». Une institution est ensuite définie comme le lieu où l'on élabore une croyance : « L'objet de la croyance apparaît alors comme ce à quoi, dans un monde donné, les hommes se réfèrent prioritairement pour penser ce monde »[979]. À quoi sert ce mot, ce morceau de réalité ? D'une part, il est clair que l'existence matérielle de groupes sociaux engendre des normes censées être impersonnelles dans le but de gérer le bien commun, d'où le fait que chaque instance est porteuse de ces codes, règles et rythmes propres. Le mécanisme étant amorcé, on s'efforce de le contrôler – que ce soit de façon populaire et transparente, donc « non-séparée », ou d'une manière visant à l'exclusion qui perpétue, parmi d'autres facteurs, les inégalités sociales et la division sociale du travail.

Or, pour revenir sur le premier point, une institution s'inscrit dans la durée, même si la nécessaire contingence de sa vie sociale (l'historicité) l'ébranle de temps en temps. Il s'agit donc, pour parler abstraitement, d'une sorte d' « habitus », d'un point de repère. Dans une perspective révolutionnaire, ou, disons, libertaire, toutes les institutions ne sont pas égales. Telle est la conclusion politique d'une philosophie dont l'opérateur de la réalité non-nihiliste est la croyance, comme cela a été avancé plus haut. Nous sommes fortement persuadés que le rôle social de l'institution augmente vertigineusement, d'autant plus que, isolée, elle semble être l'autre absolu de la nature. Car il incombe ici à elle seule d'ouvrir la voie à la croyance. Affirmer que, sans repères, le rapport au monde se trouble est une chose ; c'en est une toute autre que de dire que l'espace s'homogénéise absolument par l'intermédiaire d'un mouvement potentiel. Faute de cela, la vieille métaphysique du sens de l'histoire regagne sa nécessité. Laissons parler Binoche, cette fois-ci expressément inspiré d'un texte d'Étienne

[979] BINOCHE, *La raison sans l'Histoire*, op. cit., p.380-1 et 378-9.

Balibar[980]. L'objet de croyance aurait trois fonctions : 1) paradigmatique ou épistémologique : ce à quoi l'on se réfère pour comprendre le monde dont il est partie prenante, son principe d'intelligibilité ; 2) un principe métaphysique : soit on y croit soit on n'y croit pas ; bref, « un autre nom de la vérité » : le vrai est le naturel, ou le divin, ou l'historique ; 3) un maître mot axiologique : c'est la légitimation du monde auquel on croit ; il ordonne l'assujettissement à l'ordre. En outre, cette triple fonction a elle-aussi une triple indétermination : 1) concurrentielle : il existe toujours une rivalité (les socialistes évoquaient « l'humanité », et non la « civilisation » ; 2) équivoque : les interprétations sont multiples ; 3) ambivalente : on justifie ce qui périt[981].

Nous avons déjà signalé l'insuffisance de ces thèses auparavant. Prendre en compte le désir et/ou l'émergence de la subjectivité est une nécessité théorique qui, pourtant, ne va pas de soi. Sinon, de par le vieux mécanisme de juxtaposition (ne serait-il qu''immédiat), l'impersonnel déterminant ne serait qu'un *a priori* fermé, un autre nom de l'épistémè. C'est pourquoi nous comptons sur Jameson pour éclairer la situation :

> « la dissolution de toute conception de la production ou de l'infrastructure économique, avec son remplacement par la notion désormais anthropomorphique d'institution, signifie qu'il ne peut se former aucune conception fonctionnelle de groupe dirigeant, sans parler de classe ».

Sans aucune instance à contrôler, sans mode de production à gérer et à inventer, la seule visibilité de la vie est celle des médias et des marchés. Par la suite, le penseur américain affirme que tout ce qui en est au dehors est sommé d'intégrer le « terme amorphe de pouvoir, dont l'omniprésence – malgré sa singulière inaptitude à décrire la réalité globale de plus en plus 'libérale' – devrait nous inspirer de profonds soupçons idéologiques »[982].

---

[980] BALIBAR, Étienne, *Lieux et noms de la vérité,* La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, Paris, 1994, p.80 sq.

[981] BINOCHE, *La raison sans l'Histoire*, op. cit., p.379-80.

[982] JAMESON, *Le Postmodernisme*, op. cit., p.482-3. Dans un article remarquable, André Tosel met en évidence l'accablant silence de la philosophie française au sujet de la mondialisation, phénomène qui remet en cause notre « être-en-commun ». Il distingue ainsi deux interprétations philosophiques majeures, celle de l' « euphémisation », d'origine notamment libérale (selon laquelle le marché coïnciderait avec le droit), et celle de l' « apocalyptique esthétisant ». De façon plus large, la « division tacite du travail intellectuel » a épargné à la philosophie de se pencher sur un thème aussi pressant et urgent que la mondialisation. Cela étant, l'économie politique libérale analyse l'objet dont il est question, laissant à la sociologie l'étude des effets sur le lien social. L'intention de Tosel n'est pas ici de chercher les possibles, mais d' « identifier les impossibilités d'être-en-commun qui tendent à généraliser et qui sont autant de formes d'inhumanité historique ». Alors, la

Force est d'admettre que la suite du texte de Binoche ne nous autorise guère à lui attribuer une quelconque épithète péjorative. Toutefois, nous gardons notre distance par rapport à une critique de l'événement dont les ressources sont : 1) théoriquement, la croyance et 2) politiquement, une notion un peu floue des institutions. Certes, la critique de la pure spontanéité et le parti pris pour la forme du parti amènent à penser qu'une simple annexion aux rouages du système serait mauvaise pour les mouvements contestateurs, « mais il existe bien des formes d'institutionnalisation ambivalentes, dont le statut juridique importe moins que leur inscription dans le rapport effectif des forces ». L'ambiguïté, et non l'essence, des institutions se joue dans le fait que la simple « expansion démocratique », les rapports de propriété, ne sont qu'une « image parmi d'autres du grand kaléidoscope social ». La seule « tâche de la gauche » serait d'élargir la démocratie. Faute de quoi, postule Bensaïd, on aurait une « irrationalité croissante sous prétexte de rationalisations partielles ». Or, ce qui rassemble les gens dans les forums sociaux et les mouvements anti-guerre, c'est le capital, qui ne peut se dissoudre dans l'émiettement des discours[983]. Cette critique va beaucoup plus loin que le seul argument de la « croyance ».

Si l'on reprend le texte de Binoche, la question se pose, de même que jadis se posait celle de historicisation de l'histoire, de savoir si l'on a « événementialisé la nature », et si l'événement est l'objet principal de l'histoire, ou ce qui la désorganise. Pour ce qui est de la naturalisation de l'événement, nous disons que cela est bien possible. Quant au privilège accordé à l'événement dans la pensée historicisante, nous revenons à Engels, qui objecta au mécanisme historiciste que l' « histoire ne fait rien », un peu comme la philosophie chez Badiou. L'histoire « est » ce qui « n'est pas », et il est impossible de délimiter conceptuellement, en termes de pensée hors conjoncture, une partie principale entre structure et événement, entre nécessité et possibilité. En tout cas, l'événement est ce « bouleversement massif du rapport à l'historicité, ce moment dramatique où ce qui arrive, arrive en contradiction avec ce que l'expérience acquise permettait de (et

---

mondialisation a toujours été abordée d'une façon seulement « indirecte ». Notons que Tosel introduit le terme lukácsien de l' « apologie indirecte » de la mondialisation. Sur le penchant philosophique, il écrit ceci : « l'apocalyptique ontologique compromet la lucidité qui lui permet d'individualiser les risques majeurs de la mondialisation par une vision fantasmatique des processus effectifs de l'économie-monde. Ceux-ci sont déplacés en de grandes entités démoniaques, (…) qui se concentrent dans le couple Savoir-Pouvoir, identifiable indifféremment à la Métaphysique, à la Technique, à la Technoscience, au Nihilisme. La dénonciation fondée du fantasme rationaliste de maîtrise constitue son adversaire en une totalité sans extériorité, sans fissures ni écarts internes, par où une résistance, une lutte déterminée pourraient faire sens » (TOSEL, « La mondialisation comme objet philosophique », op. cit., p.1, 2, 7 et 10).

[983] BENSAÏD, *Éloge de la politique profane*, op. cit., p.219, 339-40.

même contraignait à) prévoir ». L'événementialité historique modifie à la fois le rapport au le passé, « d'où l' 'incongruité' du futur passé et du passé présent », et celui au futur – étant donné que les anticipations possibles s'érigent autrement[984]. Il va donc de soi que la critique si répandue et issue de la « *French theory* », selon laquelle le « possible » n'est à créer qu'en tant que virtuel sous l'égide de l'événement non-historique, relève de la mauvaise foi.

Michèle Riot-Sarcey, dans *Le réel de l'utopie*, propose un intéressant modèle de rationalisation de l'événement. Elle compare la « révolte des canuts », menée par les tisserands lyonnais en 1831, aux grèves parisiennes de 1840. L'événement demeure « ce qui surprend, déstabilise le cours normal des choses ». Le but n'est pas de comprendre ces deux révoltes en tant que signes ou moments d'un processus :

> « C'est pourquoi la démarche consiste essentiellement à montrer, d'une part, comment ils se produisent dans l'absence d'institutions, et, d'autre part, comment la stratégie des forces adverses, républicaines ou libérales, telle que les journaux la révèlent, a eu pour objet d'occulter cette événementialité ».

Nous pouvons soit historiciser soit déréaliser ces deux révoltes : premièrement, nous cherchons à les réinscrire dans le long terme et leurs apparitions ne sont que des « scansions nécessaires » ; deuxièmement, nous les percevons en tant qu' « utopie[s] », puisque ce qui se trouve hors du processus ne peut être qu'une « aberration éphémère » ou le « résidu empirique de l'utopie ». D'après Binoche, il est possible de conjuguer ces deux tendances. Par exemple, lorsque l'on comprend les émeutes ouvrières comme « le témoignage récurrent du même désir dont l'impossible satisfaction ne pouvait jamais fissurer avec force un ordre social fermement ordonné au cours naturel de l'histoire »[985]. Sans effectivité de longue durée, ce témoignage reste le concret éphémère de l'utopie, réalisé par la « vacance aléatoire » qui déchiquète le continuum. Dans l'interprétation qu'en a faite Riot-Sarcey, d'après les rapports parus dans la presse, on essaie de refouler l'événement, soit par la censure, soit pour sa redondance[986].

La critique de Binoche entre en jeu lorsqu'il dénonce la « critique événementielle de l'institution » comme, en réalité, une « apologie de la

---

[984] BINOCHE, *La raison sans l'Histoire*, op. cit., p.381-3.

[985] RIOT-SARCEY, Michèle, *Le réel de l'utopie*, Paris, Albin Michel, 1998, p.29, 190, 83 sq., 116 et 242-3. Cité par Binoche.

[986] En termes plus anciens, à un autre moment du texte, Binoche décrit l'événement comme l' « indéfini sans perfectibilité » (BINOCHE, *La raison sans l'Histoire*, op. cit., p.383-5 et 282).

désinstitutionalisation généralisée », que le néo-libéralisme remercie vivement, lorsqu'il met en pièce les protections sociales. Bref, « le nouveau travailleur doit être toujours disponible à l'événement ». Le caractère imprévisible de l'événement se voit du même coup renversé : il est question dorénavant de l' « arbitraire d'un monde où chacun doit, à tout instant, s'attendre à tout – et surtout au pire »[987]. Bensaïd répond par contrecoup au regret exprimé par Guattari face à l'arrêt des mouvements contestataires issus de Mai 68 : « Mais à quoi d'autre s'en remettre ? Le mouvement rhizomatique épouse à merveille la logique décentralisée du capitalisme flexible et de l'individualisation du travail »[988]. La complexité d'une société va de pair avec le développement de la division du travail. Ce qui néanmoins est nouveau est que cela a été internalisé par la multitude des individus, eux-mêmes formés par de multiples déterminations (latino-américain, palestinien, juif, français, critique, homme, femme, communiste, africain etc.) : « [C]es déterminations combinées se nouent et se dénouent selon le moment et le lieu. Leurs intensités respectives se déplacent en fonction des situations concrètes ». Peut-on rassembler les individus ? C'est alors au capital que l'on doit s'en remettre. Présent dans tous les aspects de la vie, il peut les réunir – à Porto Alegre, Seattle ou ailleurs - et cela n'a rien à voir avec le hasard. « Le monde n'est pas une marchandise ! », dit le *slogan*.

La notion de multitude, cible[989] commune à Bensaïd et Binoche, est censée rendre compte du travail immatériel, ce qui ne figure pas dans la

---

[987] Ibidem, p.386.

[988] BENSAÏD, *Éloge de la politique profane*, op. cit., p.190.

[989] Une autre cible commune à ces deux auteurs est l'œuvre de Luc Boltanski et d'Ève Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*. La jouissance immédiate, issue aussi bien de la critique des mœurs que de la consommation de masse, a heurté la moralité d'épargne. Cette critique arrive à « délégitimer les esprits antérieurs et (…) [à] leur enlever de leur efficacité ». Sous pression, le capitalisme incorpore une partie de la critique, sans mettre en cause le principe d'accumulation mais en réorganisant les « dispositifs » de justice : c'est « l'effet dynamique de la critique ». Les « épreuves » de légitimité se déroulent dans les projets des cités où les habitants, tels les hérauts de la Multitude, se sont résignés à contrecarrer ce que l' « esprit » du capitalisme a toujours su maintenir, c'est-à-dire, faire produire du profit. L'action est justifiée par des projets qui naturalisent les réseaux : se demander de quoi le monde est fait, c'est lui attribuer une nature. Lorsque tous sont des « faiseurs », tout est réseau et il n'y aurait plus d'institutions, plus de capital fixe. L'intérêt pour la connexion ne respecte que partiellement le contrat marchand, dans la mesure où il porte plutôt vers les « idées», c'est-à-dire le réseau. Le constat de Boltanski et Chiapello préserve la dignité lorsqu'ils admettent que ce sont toujours les mêmes qui ne sont pas sélectionnés (BOLTANSKI, Luc, et CHIAPELLO, Ève, Paris, Gallimard, 1999, p.70-1, 227, 468-9 et 317). Toutefois, les épreuves volontaristes qui parient sur la liberté cognitive des critiques issues des années 1960 et 1970, de même que sur les innovations techniques, restent moralistes quand elles n'envisagent pas l'événement historique comme instance productrice. Pour Bensaïd, la possession des uns correspond à la dépossession des autres ; plus-value cristallisée, elle constitue un pouvoir et sa source est concentrée (BENSAÏD, *Éloge de la politique profane*, op. cit., p.229).

vente de la force de travail pour un temps déterminé : « La flexibilité des horaires tend en effet à effacer le partage entre temps de travail et 'temps pour soi' ». Toutefois, tels sont les « clichés impressionnistes sur la multitude » : au « travail immatériel » est attribuée une « mystérieuse vertu libératrice ». L'activité d'un démarcheur téléphonique, un publicitaire intermittent, un vendeur « ambulant » au Brésil, est-elle plus libératrice que l' « organisation collective sur un lieu de travail » ? Or, « l'individualisation des salaires et la flexibilité des horaires jouent plutôt dans le sens d'une désintégration des solidarités et d'un affaiblissement de l'organisation collective du travail ». Chez Negri/Hardt & Consorts les « exilés du système » ne sont pas enracinés dans un emploi stable et ne s'assujettissent donc pas à la reproduction du système.

Nous partageons l'étonnement de Bensaïd, lorsqu'il se demande s'il s'agit là d'une envie de partage nourrie de frustration. Les grèves sont-elles du corporatisme ? La critique des « illusions » de l'État-providence ne peut pourtant pas rester indifférente aux conquêtes arrachées au capital. Le « bourdonnement » de la « multitude en essaim » est la « transformation imaginaire » de « l'exclusion subie » en « exil volontaire » ou nomadisme, ce qui se base sur le concept de « ligne de fuite ». C'est pourquoi Negri oppose « l'ontologie de la multitude » à la « dialectique de la lutte ». « Confusions théoriques et approximations sociologiques s'appuient en effet sur un fonds philosophique discutable ». La déconstruction du « Prolétaire majuscule au singulier » entraîne ladite Multitude au rang de nouveau « sujet mythique » ? Sans contradictions ? N'y aurait-il pas de multitudes aliénées ou fanatiques ? La lutte « des » classes, au pluriel, insiste sur une relation antagonique, tandis que « 'l'ontologie de la multitude' renoue subrepticement avec le fétichisme populiste d'un peuple fusionnel », vite transformé en masse de manœuvre[990].

Binoche commente un article d'André Tosel, et se repose la question : sommes-nous dans un « monde événementiel », où il s'agit d'institutionnaliser une « désémancipation historique et ontologique » ?[991] La mondialisation serait-elle ainsi « l'événement négatif de notre temps » ? Tosel oppose une « mondialité résultat » à une « mondialisation processus ». Or, la simple notion de « résultat » semble contredire le concept d'événement, dans lequel le nouveau est déraciné, comme mis en évidence par Foucault dans l'essai « Nietzsche, la Généalogie, l'Histoire ». Foucault disait que les « forces qui sont en jeu dans l'histoire » ne « prennent pas (…) l'allure d'un résultat », mais « apparaissent toujours dans l'aléa singulier de

[990] BENSAÏD, *Éloge de la politique profane*, op. cit., p.285-91.
[991] TOSEL, « La mondialisation comme objet philosophique », op. cit., p.31

l'événement »[992], commente Binoche. Autrement dit, l'écart empirique entre le processus et son résultat met à terre l'hypothèse de la pure nouveauté tombée du ciel. Enfin, qu'est-ce qui permet que ce résultat soit encore un événement ?[993] Faut-il comprendre que le résultat ne fait qu'accomplir l'universel, voire le fait d' « internationaliser le travail par le capital » ? Ou alors, sous réserve d'accepter partiellement cette thèse, s'agirait-il d'une nouvelle qualité, de la « création d'une nouvelle structure d'ensemble de la production », certes chargée d'autres possibilités de société mais en fin de compte souillée par l'objectif aveugle d'augmenter la production par le biais de la chasse aux temps morts ?[994] La fin a changé de moyens.

L'option de Binoche est d'allure postmoderne, en ce qu'elle évoque un Voltaire presque lyotardien. S'il n'y a pas d'histoire (mais des événements), ni de processus à l'œuvre dans la mondialisation, alors la mémoire prendrait en charge le passé, tout en se souciant de ce que l'on ne répète plus les catastrophes : « Anéantissez l'étude de l'histoire, vous verrez peut-être des

---

[992] FOUCAULT, *Dits et écrits II*, op. cit., p.140 : « Le généalogiste a besoin de l'histoire pour conjurer la chimère de l'origine, un peu comme le bon philosophe a besoin du médecin pour conjurer l'ombre de l'âme. Il faut savoir reconnaître les événements de l'histoire, ses secousses, ses surprises, les chancelantes victoires, les défaites mal digérées, qui rendent compte des commencements, des atavismes et des hérédités ».

[993] BINOCHE, *La raison sans l'Histoire*, op. cit., p.387.

[994] Nous avons déjà cité, plus haut, cet article de Tosel. Tout en craignant un « seuil d'irréversibilité » pour notre époque, Tosel n'est pas exactement un « penseur du possible ». Plus que jamais, estime-t-il, l'humanité est liée à l'expérience de la finitude – à cause de questions comme l'écologie et la génétique sous l'hégémonie du capital. C'est la raison pour laquelle Tosel se dit en faveur du repérage négatif de l' « inhumain historique » et choisit une stratégie de détermination des formes de l' « impossibilisation » d'une telle catastrophe : « L'humanité aujourd'hui, à l'époque de l'économie-monde capitaliste, n'est pas tant définie comme ensemble de possibilités entravées que comme ensemble d'impossibilités pratiques liées à la contrainte d'une productivité déliée, elle, de tout souci du bien commun. La possibilité d'une productivité infinie du capital, obtenue par l'exploitation de la productivité du travail, devenue un impératif inconditionnel, se renverse en production d'une masse croissante de travailleurs séparés des conditions d'exercice de leurs libertés » (TOSEL, « La mondialisation comme objet philosophique », op. cit., p.11, 24-5 et 23). Or, la possibilité ne se laisse pas réduire à une catégorie du mouvement du capital – ce qui, en outre, empêche l'analyse séparée de l'impossible (en fin de compte « régulateur »). Tosel ne serait-il pas trop influencé ou marqué par l'objet de sa critique, de sorte qu'il ne lui serait resté aucune marge de manœuvre critique, voire de création ? Lorsqu'il songe ainsi à cet impossible, ne serait-il pas marqué par une position politique en faveur du « moindre mal » ? Une telle posture peut justifier un alignement de l'*intelligentsia* autour d'un grand parti de « gauche », dans le but d'éviter l'arrivée au pouvoir de la droite. C'est ainsi que, en France et ailleurs (notamment au Brésil), nous est présenté le « transcendantal de la peur », pour reprendre la formulation de Badiou. En tout cas, nous ne nous appuyons que sur un article, et notre intention n'est pas de juger André Tosel ; un aperçu est *in fine* possible par une autre voie : il se trouve qu'en 2008 cet auteur a publié un recueil d'articles portant sur le thème de la mondialisation (ou globalisation) dans le livre *Un monde en abîme – Essai sur la mondialisation capitaliste*, Paris, Éditions Kimé, 2008.

Saint-Barthélemy en France, des Cromwell en Angleterre »[995]. Toute finalité étant à écarter, le « rappel » rend justice ; sa mission n'est pas d'accélérer l'histoire, mais « d'en freiner l'oubli ». L'irréparable devient alors symbolique[996]. Les actes dont l'effort est de garder la place vide de l'histoire s'inscrivent pourtant irrémédiablement dans l'histoire. La coupure est une plaie. Avec Walter Benjamin, nous avons appris que la réactivation de la mémoire peut atteindre des niveaux collectifs, qui sont tous, à des degrés divers, contaminés par les madeleines aigres-douces de la discorde.

Nous ne sommes pas au bord du vide – mais, au-dessus de tout, au bord de la détermination. Pour simplifier, nous venons de voir ce que cette thèse n'est pas. Nous nous proposons donc de passer maintenant au « noyau dur » de la thèse, à savoir, les philosophies de Hegel et de Marx, ainsi que quelques éléments qui en découlent.

[995] VOLTAIRE, « Fragments sur l'histoire », in *Œuvres complètes*, Paris, Baudouin Frères, 1825-28, t. XXXVII, p.400 ; cité par Binoche, *La raison sans l'Histoire*, op. cit., p.387-8.
[996] BINOCHE, *La raison sans l'Histoire*, op. cit., p.388.

Quatrième partie – Hegel – L'absolu et la contingence

« *These parts of the work should be called : a best means for getting a headache !* »
(Cette partie du travail devrait s'appeler : la meilleur façon d'attraper la migraine ! – traduction libre)
(LÉNINE, « Résumé de la *Science de la logique* de Hegel », in *Cahiers philosophiques, Œuvres*, tome 38, Paris, Éditions Sociales et Moscou, Éditions du Progrès, 1971, traduction de Albert Baraquin, Émile Bottigelli, Georges Cogniot, Francis Cohen, Lida Vernant, p.166).

HEGEL, ENTRE NÉGATIVITÉ ET SYSTÈME

Hegel est-il de retour ? Est-il légitime, en se penchant sur son œuvre et surtout tout en ne fuyant pas le défi qu'elle pose, de la placer au rang indifférent de « métaphysique »[997] ? Le « grand autre » réclame-t-il sa place à côté des vitalismes, en se donnant pour tâche de les maîtriser ? Ou, encore, et inversement, le rapport de la pensée hégélienne à la philosophie contemporaine relève-t-il plutôt d'une « altérité », voire d'une autre marque ? Bref, qu'en reste-t-il au juste ?

En ce qui concerne la philosophie contemporaine, nous pouvons aisément mettre en exergue quelques lectures qui se sont inscrites dans ce débat entre le marxisme et le pragmatisme, ainsi que des appropriations de Hegel qui, finalement, au nom d'une critique pertinente du sujet législateur, n'ont érigé leurs formules qu'aux dépens d'un certain hégélianisme, et surtout du « mauvais », si l'on ose dire : celui d'un absolu abstrait englobant toute la réalité, ainsi rendue pâle et tout à fait impuissante – couleur mortifiante d'une condition sans issue. Or, est-ce bien le cas ? C'est-à-dire, n'y a-t-il pas d'autre issue aux textes hégéliens ? La pensée « *New age* », telle que caractérisée par Slavoj Žižek, déplore la chute du monde holistique où l'homme et la nature ne faisaient qu'un seul être. Il était une fois le maudit dualisme qui s'est introduit dans la vie, et l'humanité n'a ensuite eu que des soucis et des ennuis – impossible de danser. Cependant, pour le philosophe slovène, l'important est de saisir le sens dans la chute elle-même, en ce qu'un glissement de perspective parvient à radicaliser ce qui se passe, en en changeant complètement la configuration[998]. Une telle perspective n'est que hégélienne : il est dit dans la grande *Logique* que la fuite du monde porte déjà en elle la détermination du monde, ou d'un monde[999].

Le lecteur se rendra vite compte du fait que la démarche de cette thèse rompt avec son cheminement qui privilégiait jusqu'ici une exposition

---

[997] Que l'on se souvienne de Foucault (*L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p.74-5) : « Toute notre époque, que ce soit par la logique ou par l'épistémologie, que ce soit par Marx ou par Nietzsche, essaie d'échapper à Hegel (…). Mais échapper réellement à Hegel suppose d'apprécier exactement ce qu'il en coûte de se détacher de lui ; cela suppose de savoir jusqu'où Hegel, insidieusement peut-être, s'est approché de nous ; cela suppose de savoir, dans ce qui nous permet de penser contre Hegel, ce qui est encore hégélien ; et de mesurer en quoi notre recours contre lui est encore peut-être une ruse qu'il nous oppose et au terme de laquelle il nous attend, immobile et ailleurs » (cité par TINLAND, Olivier, « Préface » in *Lectures de Hegel*, ouvrage collectif, sous la direction d'Olivier Tinland, Paris, Le Livre de Poche, 2005, p.15).

[998] ŽIŽEK, Slavoj, *Le sujet qui fâche*, op. cit., p.97.

[999] HEGEL, G. W. F., *Science de la logique*, livre II, premier tome, *La Doctrine de l'essence*, traduction de Pierre-Jean Labarrière et Gwendoline Jarczyk, Paris, Aubier-Montaigne, (1976), 1982, p.86.

linéaire. Il ne tient donc qu'à nous d'expliquer cela : si nous avons placé Hegel après le grand Nietzsche (et tel sera encore le cas de Marx), c'est parce que sa philosophie nous semble actuelle. Philosophie négative, philosophie du rapport, pensée des déterminations et des médiations ou encore historicisation : voilà quelques unes des raisons (ou des noms de la raison) qui légitiment notre proposition. En ce qui concerne les liens spécifiques entre l'événement et l'histoire, déjà débattus auparavant, ils recevront leur forme conceptuelle adéquate dans l'exposé de la *Doctrine de l'essence* – et, de façon plus précise, lorsqu'il sera question de ce qui donne son nom à cette thèse, à savoir la nécessité et la possibilité. Tout ce que nous avons évoqué ci-dessus en guise de critique aux « purs événements » – c'est-à-dire les citations de la *Phénoménologie* et les intentions marxisantes – reçoit maintenant son fondement.

Merleau-Ponty, en 1946, voyait en Hegel l' « origine de tout ce qui s'est fait de grand en philosophie depuis un siècle », ce qui englobait le marxisme, Nietzsche, la psychanalyse, la phénoménologie et l'existentialisme. La recherche de l'intégration de l'irrationnel à une « raison élargie » par Hegel aurait été la « tâche de notre siècle »[1000]. C'est pourquoi Merleau-Ponty prôna que « relier à leur origine hégélienne les doctrines ingrates qui cherchent à l'oublier » constituait une « tâche urgente ». « C'est là qu'un langage commun pourra être trouvé pour [ces doctrines] et qu'une confrontation décisive pourra se faire »[1001].

Recenser de façon exhaustive les diverses manières dont Hegel a été reçu jusqu'à nos jours est une tâche d'autant plus difficile que nécessaire, mais ce n'est pas à proprement parler le sujet de cette thèse. John McCumber, en s'inspirant de ce débat, et, surtout, en s'appuyant sur la lecture que Rorty a faite de Hegel, suggère, en partie en plaisanterie, que l'idéalisme hégélien n'a pas tout à fait disparu : si Rorty pense qu'il est toujours possible de garder de Hegel, face au pragmatisme, une « alliance » entre son historicisme et l'évolutionnisme darwinien[1002], pour sa part, McCumber postule que le hégélianisme a subi plusieurs mutations dues à son parcours culturel. Ce qui revient à dire que, de même que les dinosaures géants se sont transformés en créatures plus petites et pourtant plus agiles et volantes (nous parlons des oiseaux), il se peut que Hegel lui-même ait subi de telles

[1000] Certes Merleau-Ponty se réfère au XX° siècle, mais nous sommes de l'avis que la tâche dont il parle est encore la nôtre, à nous autres plongés dans les tourbillons du XXI° siècle.
[1001] *Sens et non-sens*, Paris, Gallimard, 1996, p.79, in *Lectures de Hegel*, op. cit., p.19. Notons que notre précédente confrontation historicisante avec les doctrines dites exclusivement « événementielles » a eu un but proche de celui de Merleau-Ponty eu égard à Hegel. Par ailleurs, au niveau politique, la question est ainsi traduite : comment peut-on faire face au capital ?
[1002] RORTY, Richard, « Dewey entre Hegel et Darwin », traduction P. Sauret, Paris, *Rue Descartes*, n° 5-6, 1992, p. 290-306.

métamorphoses ; et voilà que le grand tyrannosaure a cédé la place à des versions plus réduites, mais du coup mieux adaptées, de pensée[1003].

Nous dirions du moins que l'enjeu de ce texte est bien, même partiellement, de relire Hegel, puisque nous essaierons de nous pencher sur un couple conceptuel qui peut, sinon le « récupérer », du moins proposer une argumentation où sa philosophie s'inscrit, d'une manière ou d'autre, dans les discussions contemporaines. Bref, nous avons affaire à la « nécessité » et à la « possibilité ». Toutefois, cela se heurte à la spécificité de la lettre hégélienne, alors même que le système a davantage à voir avec la réconciliation vue comme liberté qu'avec les tendances objectives à l'œuvre aux carrefours des choix présents – ou plutôt des imprévisibles passages en force conduisant à des prises de positions. Dans ce dernier cas, nous aurions déjà atteint les domaines marxisants. En toute rigueur, la « possibilité » serait une thématique post-hégélienne, dont la tenue enveloppe le régime de l'apparaître, certes conditionné par l'histoire, mais qui ne se laisse pas prolonger vers une maîtrise du temps et de la contingence : la négation de la négation n'est qu'une détermination, elle ne porte pas de sens, quel qu'il soit, en elle-même. De plus, en suivant notre ligne argumentative, il nous faudra mettre en relief ce que nous entendons par « philosophie de l'histoire » chez Hegel, de sorte qu'il soit plus tard envisageable de rapporter ceci aux usages et langages liés aux conflits réels. Nous nous consacrerons donc à un bref résumé exposant la façon dont Hegel a été reçu dans le champ de l'histoire des idées, tout en y ajoutant quelques courants contemporains se réclamant du hégélianisme. Cela fait, nous serons en mesure de présenter notre analyse, tant sur l'histoire que sur les concepts de nécessité et de possibilité.

L'enjeu n'est certes pas un « *scoop* » en soi. Expliquons-nous : les querelles sur l'héritage hégélien datent de la mort de Hegel. Comme nous aurons l'occasion de le voir, aussitôt après cet événement, les jeunes et les vieux hégéliens se disputaient sur le sens de cette œuvre ; ensuite, dans le sillage de Marx, s'est développée un rapprochement automatique entre l'un et l'autre, courant dans lequel nous retrouvons, par exemple, la figure de Engels (mais aussi celles de Kautsky, Bernstein et Plékhanov). Si Croce et

[1003] MCCUMBER, John, *The Company of Words : Hegel, Language, and Systematic Philosophy*, Evanston, Northwest University Press, 1993, p. 28-29. Cet auteur fait expressément référence au pragmatisme, notamment celui d'expression anglophone, au sein duquel Quine, Sellars et Rorty figurent comme ses représentants les plus célèbres. Néanmoins, notre approche se révèle plutôt reposer sur l'historicisation et ses rapports au marxisme. Qui plus est, nous nous inspirons pour nos affirmations de l'article de Terry Pinkard, qui cite McCumber – « Le pragmatisme fut-il le successeur de l'idéalisme ? » (*Revue Philosophie*, numéro coordonné par J.-M. Buée, E. Renault, O. Tinland, D. Wittmann, traduction par Jean-Michel Buée et Laurent Mérigonde, Paris, Minuit, 2008, automne 2008, numéro 99, p.21-45).

Dilthey se posaient la question de savoir ce qui restait du hégélianisme en songeant à l'esprit objectif, Lénine et Lukács étaient en mesure de contrecarrer l'historicisme en ajoutant une théorie révolutionnaire du bouleversement total de la réalité étayée par la division de classes. À la suite des travaux d'Althusser, la « coupure » entre l'univers hégélien et le marxisme semblait s'être confirmée, si bien que l'on a aujourd'hui du mal à trouver, comme tel était naguère le cas, des marxistes pour ainsi dire « hégélianisants ». Une identification proclamée à la hâte ne peut certainement qu'éluder le caractère transformateur de Marx ; ce qui revient à dire que, comme nous l'avons déjà mentionné, la distinction entre Hegel et Marx a ses mérites propres.

L'autre versant du débat n'est guère moins complexe. Les préoccupations contemporaines à proprement parler hégéliennes se concentrent, pour ce qui est de la thématique plus sociale, sur les enjeux de la reconnaissance intersubjective – dont le caractère controversé dépasse le propos de notre texte. La postérité du modèle hégélien de reconnaissance, fondée sur la *Phénoménologie de l'esprit*, parce que publiée du vivant de son auteur et reprise dans l'*Encyclopédie*, se serait surtout développée en trois lectures : selon Emmanuel Renault, on a affaire à une « théorie idéaliste de la liberté », à une « théorie de l'intersubjectivité sociale » et à une « théorie de l'anthropogenèse »[1004]. Le compte-rendu qu'effectue Terry Pinkard sur la réception de Hegel au XX° siècle est également éclairant[1005].

Qui plus est, avec le souci philologique qui s'impose, nous sommes obligés de reconnaître que la scission du hégélianisme s'est opérée lors d'un certain retour à des thèmes fichtéens (le volontarisme des jeunes-hégéliens, ce de quoi Marx s'est vite démarqué, d'ailleurs) et qu'elle avait pour toile de fond la présence de Schelling (par exemple à travers la thèse du devenir antérieur à l'être) ; il en va de même pour un marxisme selon lequel le nécessaire complément non-philosophique de la philosophie est l'héritier direct des limites kantiennes de la raison. La version spinoziste fort répandue prône, pour sa part, une immanence liquéfiante du capital, dont la fluidité

[1004] Sur ces trois points, voir respectivement R. B. Pippin, *What is the Question for which Hegel's Theory of Recognition is the Answer ?* in *European Journal of Philosophy*, 8 (2), 2000 ; A. Wildt, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Klett-Cota, Stuttgart, 1982, p. 349 sq. ; A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Éditions du Cerf, 2000 – et aussi Charles Taylor, *Multiculturalisme : Différence et démocratie*, traduction Denis-Armand Canal, Paris, Aubier, 1994 ; A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, (1947), 2000. Ces auteurs sont cités par Emmanuel Renault, notamment dans « Reconnaissance, lutte, domination : le modèle hégélien », op. cit. C'est à celui-ci, d'ailleurs, que nous devons un peu de ce que nous avons pu comprendre du débat contemporain autour de Hegel.

[1005] PINKARD, *Hegelianism in the 20th Century*, op. cit., p.118-47.

peut soit garder les secrets d'un devenir ontologique, soit engendrer, en régime de constante production, ce qui lui résiste. En outre, le complément logique de la « nécessité » chez Hegel n'est pas seulement la « possibilité » : en tenant en compte l'ampleur systémique, il faut poser/présupposer la « liberté » en guise de méthode visant la réconciliation au niveau de l'Esprit ; cette détermination interviendra forcément dans notre exposé.

Néanmoins, notre projet pourrait se résumer de la manière suivante : « comment cela marche-t-il ? ». Autrement dit, comment la pensée hégélienne peut-elle encore être l'objet de rapprochements avec le marxisme ? Le système tout court ne supporte certes pas un régime d'adéquation théorique, nous en dégageons donc des principes tantôt de l'historicité, tantôt de l'action. Bref, les outils marxiens étant d'une part issus de créations ne relevant que de Marx lui-même (ou encore d'analyses non directement philosophiques, telles que celles de l'économie politique) et, d'autre part, de positions non-hégéliennes, quelle serait la légitimité de notre travail ? Si l'on donne raison à ces arguments, il nous reste le raisonnement selon lequel il est possible d'explorer l'héritage de Hegel autrement, c'est-à-dire en privilégiant certains contextes spécifiques de son œuvre. À défaut d'une certaine justesse méthodologique, ce à quoi aspire notre démarche s'approche plutôt de l' « utopie » : le levier à suivre est le « possible ». C'est pourquoi les toutes premières lignes d'une ancienne étude de Marcuse peuvent illustrer ce que nous recherchons : « Cette étude a été écrite avec l'espoir d'apporter une contribution à la renaissance moins des études hégéliennes que d'une faculté mentale en danger de disparition : le pouvoir de la pensée négative »[1006]. La devise d'Ernst Bloch en faveur du mouvement n'est pas non plus inutile : « Hegel est toujours d'actualité, surtout lorsque le temps tout à la fois s'accélère et se fige » ; la « conception tendancielle du monde » peut alors aider à tracer les voies à venir[1007]. Ainsi, nous nous permettons de paraphraser Magritte[1008] et de suggérer que « ceci n'est pas un système ».

[1006] MARCUSE, Herbert, *Raison et révolution – Hegel et la naissance de la théorie sociale*, traduction Robert Castel et Pierre-Henri Gonthier, Paris, Minuit, (1939), 1968, p.41.

[1007] BLOCH, Ernst, *Sujet-objet – Éclaircissements sur Hegel*, traduction Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard, (1962), 1977, p.11 et 51.

[1008] *Les vacances de Hegel*, tableau représentant un parapluie et un verre sur son extrémité supérieure. Ce tableau a été reproduit en couverture de l'une des éditions françaises de la *Dialectique négative*, d'Adorno (traduction par le groupe de traduction du Collège de Philosophie : Gérard Coffin, Joëlle Masson, Olivier Masson, Alain Renault et Dagmar Trousson ; Paris, Payot, (1978), 1992). Précisons aussitôt que l'édition que nous avons consultée appartient à la même maison, mais date de 2001.

BRÈVE HISTOIRE DU HÉGÉLIANISME CONTEMPORAIN

Le parcours intellectuel remarquable dont fait preuve l'article de Pinkard sur le hégélianisme à travers le XX° siècle est certes du plus grand intérêt, mais nous nous limitons à n'en garder que quelques traits. Pinkard commence avec Croce et Royce, passe par Lukács et Adorno, commente la réception française de l'œuvre de Hegel, marquée par la phénoménologie, et évoque les lectures allemandes et anglophones d'après la deuxième Guerre Mondiale. C'est dans ce cadre que s'inscrivent les interprétations de Gadamer et bien d'autres penseurs, dont nous n'exposerons ci-dessous que quelques énoncés.

Gadamer, dans sa réhabilitation de Hegel, n'envisage pas ce dernier comme un précurseur de Marx, et ne privilégie pas la *Phénoménologie*. Ce tournant aurait été accompli par la critique fichtéenne de Kant ; ce passage du « moi » à un « nous » s'avère construit dans la *Logique*, où la spontanéité de la pensée revêt la normativité propre à la pure pensée ou « Absolu »[1009]. Ceci étant, l'herméneutique de Gadamer se donnait un point de départ solide pour la compréhension de l'infinité de l'expérience. Le savoir absolu déboucherait sur la vérité de la métaphysique, l' « *Intellectus agens* » de saint Thomas d'Aquin ; le « *Logos-Nous* » s'inscrirait dans la « tradition platonico-aristotélicienne » et, donc, avant la problématique de la conscience de soi. Une « Logique universelle » des pensées de Dieu avant la création est désormais possible, sans le recours à une « ontothéologie ». Hegel inaugure, à la connaissance de l'auteur, un terme philosophique, à savoir « le Logique » (*das Logische*). Une fois de plus, la référence à laquelle Gadamer rattache la pensée de Hegel est la « dialectique platonicienne », où la théorie des Idées aurait pour but de « rendre compte » (*logon didonas*) de quelque chose. L'auto-référentialité demanderait un effort d'interprétation renouvelé :

> « le milieu de la réflexion, dans lequel se meut le progrès de la logique, n'est pas voilé dans le langage (comme chaque fois la détermination conceptuelle), mais il est rapporté comme tout, comme 'le logique', à la clarté du langage sur lequel il jette son reflet ».

Ainsi, finalement, le passage obligé par le mot exigerait, aux yeux de Gadamer, que la dialectique soit reprise par l'herméneutique[1010].

[1009] PINKARD, *Hegelianism in the 20th Century*, op. cit., p.133.

[1010] GADAMER, Hans-Georg, *L'art de comprendre – Herméneutique et tradition philosophique*, traduction Marianna Simon, Paris, Aubier Montaigne, 1982, p.204 et 222-3.

D’autre part, Klaus Hartmann aurait développé ce qu’il a appelé une lecture « non-métaphysique » de Hegel. De formation néo-kantienne, ce philosophe a eu au départ comme interlocuteur le public anglophone. Toujours en termes kantiens, Hartmann pose que les catégories *a priori* de l’expérience ne sont pas séparées des individus, même si elles constituent une « ontologie » de nos engagements. La métaphysique est écartée d’emblée du raisonnement. La justification de ces catégories dépend donc de l’expérience : elles doivent soit être présupposées, soit se présenter à travers l’expérience. La nécessaire circularité d’une telle procédure correspond, dans le langage de Hartmann, au « tournant transcendantal », dont Hegel représente la version dialectique. L’exigence de Hartmann est d’avoir à la fois des catégories et une logique capables de rendre compte d’un « degré zéro » de détermination. Or, un tel point de vue correspond à l’ « être » du début de la *Logique* et la *Phénoménologie* n’en est qu’une précaire introduction. Lorsque l’on en arrive au niveau de celle-ci, il convient d’ajouter continuellement de nouvelles catégories, prescrites par les contradictions de la détermination – jusqu’à arriver à la pensée qui se pense. Le niveau « catégoriel », une fois atteint, permettrait de négliger complètement le cours historique telle que proposé par la *Phénoménologie*. Pinkard croit que l’ajout de catégories peut être compris comme une étude des « normativités » propres à chaque réalité. Pour lui, le point faible de cette théorie se révèle dans l’approche politique. On a beau dire que la catégorie de l’État est normative par rapport à la famille et à la société, si l’on se contente d’en présenter une unité de pensée ; dans ce cas, le décisif est de tirer au clair la façon dont s’établissent ces rapports.

Du côté anglophone, le regain d’intérêt pour la philosophie hégélienne s’est accru indirectement à travers le kantisme, à partir de la fin des années 1950, avec l’ouvrage *The Individuals : An Essay on Descriptive Metaphysics*, de Peter Strawson (1959). L’autre moment a été marqué par John Niemeyer Findlay et son *Hegel : A Re-examination* (1958). Ce dernier a choisi de privilégier les aspects rattachés à la théorie du langage au détriment du débat politico-historique, commente Pinkard. Rapprochée cette fois de Wittgenstein, la distinction hégélienne entre l’ « entendement » et la « raison » serait comparable à celle établie par Wittgenstein : la philosophie ne serait rien d’autre que l’ « ensorcellement » de l’intellect par le langage, d’où le mouvement de l’intellect en vue de dépasser les limites imposées par le langage. Or, pensa Findlay, il s’avérerait que maints problèmes de la pensée seraient des faux problèmes, en réalité dus aux illusions soit du langage, soit de l’entendement. La thérapeutique de la raison, selon cette interprétation, pourrait guérir l’intellect de son état figé, étant donné que ce dernier, comme point de départ, peut être induit en l’erreur.

Aux yeux de Pinkard, nous sommes face à un Hegel digne des « plus têtus positivistes »[1011]. L'esprit est « mondain » et concernerait les « rencontres » de l'activité tantôt individuelle tantôt collective de l'humanité avec elle-même : à proprement parler, il s'agit d'une « entremise »[1012] humaine, au sens d'intervention ou encore de médiation. Dépasser les rigidités de l'entendement et, du coup, se lancer à la recherche de nouvelles connexions de sens serait le noyau apte à remplacer la vielle logique ; même la contradiction peut être évitée, à condition que l'on rende le contenu plus explicite ; on complète une pensée en suivant sa tendance. La *Phénoménologie* ne peut qu' « illuminer » ces mouvements. Dans ses années d'enseignement à l'université du Texas, dans la décennie 1960, aux côtés de Hartmann d'ailleurs, Findlay a été amené à songer que le résultat de la philosophie de Hegel était peut-être une « philosophie esthétique ». Graduellement, nous renseigne Pinkard, il a évolué vers la théologie[1013]…

Charles Taylor considérait Hegel comme un « moderniste », et sa philosophie serait d'autant plus riche qu'elle est éloignée des contemporains. Hegel aurait répondu à deux questions typiquement modernes, à savoir, tout d'abord, le « désenchantement » de la nature, ainsi privée de sens, et, ensuite, la nouvelle forme d'action qu'incarnait le « sujet » issu des révolutions scientifiques et porteur d'une autonomie rattachée aux « bouleversements culturels » de cette époque. Unifier ces deux extrémités – à savoir le sujet en quête d'autodétermination et l'objectivité muette – serait « la » grande question philosophique de la modernité. Toutefois, Taylor ajoute aussitôt que nous n'avons pas affaire qu'à un discours « académique ». Comme nous avons mentionné plus haut, il est question d'un terme d'inspiration romantique et aux origines esthétiques, l' « expressivisme ». L' « expression » a pour but de « clarifier » ce qui ne se présente que comme une aspiration. Il s'en suit que la détermination est engendrée par le mouvement qui exprime quelque chose, forme et contenu restant indissociables.

Selon cette lecture, Hegel aurait donc eu trois influences majeures : Aristote, le christianisme et Kant[1014]. Muni de ces références, il aurait rouvert la « synthèse romantique », dont la conséquence logique faillit tomber sur l'acceptation du destin aveugle : l'unité du sujet et de la nature ne serait possible que si cette dernière était, selon les termes mêmes de Taylor, une « subjectivité cosmique ». Si, d'une part, la nature retrouvait sa pleine liberté dans l'action humaine libre, le revers en serait que l'on doit se soumettre à tout ce qui arrive, à la « nécessité ». Ce détournement

[1011] « *The most hard-headed positivist* ».
[1012] De l'anglais « *agency* ».
[1013] PINKARD, *Hegelianism in the 20th Century*, op. cit., p.134-6 et 139-41.
[1014] Nous en reparlerons d'ici peu.

expliquerait le *Geist* hégélien et sa devise, telle que la comprend Taylor : « Que la subjectivité rationnelle soit ». Si « nécessité conceptuelle » il y a, certaines conditions de réalisation sont requises pour qu'elle se manifeste pleinement. Ce sont ces conditions qui forment le « système ». L' « expressivisme » revient à la surface et l'idée aristotélicienne de l'union entre la forme et la matière est ainsi transposée à l'esprit : « Hegel s'empare de sa dialectique pour montrer comment la structure générale de la nature (quoique cela ne concerne pas ses détails) est conceptuellement requise si l'esprit veut s'auto-exprimer ». Ceci n'est possible que par la « position » de l'esprit dans des sujets finis : la « subjectivité cosmique » en est le but et la réalisation graduelle. Cela reste valable pour les conditions de l'existence humaine. Le complément en est l'autonomie subjective.

Autrement dit, la subjectivité cosmique est dépendante de l'action humaine, censée se reconnaître en elle en tant que « moment », ce qui peut aboutir à une réconciliation. Nous comprenons dès lors l'intention de Taylor. Hegel aurait posé la bonne question, mais n'aurait pas apporté de réponses convaincantes ou soutenables : « comment combiner la plénitude de l'autonomie morale avec le recouvrement de cette communauté qui était l'expression de ses membres et dont le paradigme était la *Polis* grecque »[1015]. Les structures des institutions de l'époque de Hegel engendrant ce qui permettait de parier sur la proposition de réconciliation, de même que l'essor des sciences de la nature et leur admission comme paradigme de pensée, ont provoqué ce qui a nié ce système, pense Taylor.

Le livre de Robert Pippin, *Hegel's Idealism : The Satisfactions of Self-Consciousness*, date de 1989. En gros, l'œuvre de Hegel y est vue dans une perspective allant au-delà d'un simple intérêt pour l'histoire de la philosophie – souvenons-nous que le débat anglophone est en grande partie dominé par la pensée analytique. S'il s'agit de prendre Kant au sérieux, alors Hegel peut apporter des solutions à la pure intuition et à l'autonomie kantiennes. Ce projet non-métaphysique se situerait en continuation de la philosophie transcendentale et proposerait une historicisation de l'*a priori*[1016]. Le biais inférentialiste prévaut lorsque les « raisons d'agir » doivent être reconnues dans un cadre institutionnel. Telle est la centralité de la reconnaissance :

> « c'est parce qu'autrui émet une prétention à la satisfaction de ses désirs égale à la mienne qu'il me place en situation de justifier mes actes et me pose en agent cherchant à faire reconnaître par lui mes raisons d'agir (vérification signifie alors

[1015] TAYLOR, Charles, *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, p.93 et 365 ; cité par Pinkard.
[1016] PINKARD, *Hegelianism in the 20th Century*, op. cit., p.142-5.

explicitation et validation de mon droit à agir) », commente Emmanuel Renault.

La validité de la norme repose dans la vie sociale, mais du coup toute conception de lutte semble en être écartée. Comme le dit Renault, la lutte de la reconnaissance n'est pas la lutte pour la reconnaissance – ce qui nous permet de mettre en relief les aspects de la violence et de l'imposition inséparables de cette mouvance[1017].

Dans une certaine mesure, ce constat serait aussi valable pour Axel Honneth. Si les instincts du Soi déchiré arrivent à une configuration sublimée, cette dernière n'est pas vraiment un parti révolutionnaire comme chez Marcuse[1018]. En somme, la critique adressée à Honneth porte sur son « excès » de hégélianisme. Sa problématique se place toujours dans le cadre de la réconciliation, qui ne saurait être utopique. Les conflits, les luttes et les classes sociales sont un échec. En termes hégéliens, la reconnaissance joue le rôle de vérification de la liberté qu'un sujet s'attribue à soi-même ; sa certitude peut devenir vraie par le truchement de la reconnaissance. Il est, par conséquent, question de savoir comment cela peut bien se dérouler chez Honneth[1019]. Par un intersubjectivisme structurel, la conscience personnelle du droit à la liberté est construite de façon intersubjective, tout en étant vulnérable justement en ce qu'elle a d'intersubjectif. Le fait qu'autrui soit présent vient avec une demande de confirmation ; dans ce sens, « vérification signifie alors validation intersubjective de la conscience que j'ai de la valeur de ma liberté ». Cela dit, les attentes peuvent s'opposer aux « effets de reconnaissance institutionnels ». C'est pourquoi le déni de reconnaissance motive un engagement. À cet effet, Hegel parlait des « blessures » qui, à l'extrême, créent de la « révolte ». Or, c'est la liberté qui est alors remise en question, et cela déclenche une « lutte à mort ». Le « gain », pour ainsi dire, d'un tel refus sera pratique, dès lors que l'on fait l'expérience de l'injustice, ce que le mouvement de réflexion sur soi réoriente au niveau des attentes[1020]. L'histoire des vaincus est, une fois de plus, présentifiée.

[1017] RENAULT, « Reconnaissance, lutte, domination : le modèle hégélien », op. cit., p.23-43.

[1018] D'ailleurs, la comparaison entre la lecture de la *Phénoménologie* par Honneth et la sublimation telle que proposée par Marcuse a donné l'occasion à Bensaïd, lors d'une conversation, de commenter que Honneth serait un « Marcuse apaisé » - car étant passé par la médiation de Habermas. Il faut penser la séparation.

[1019] Malgré l'évidente centralité de cet auteur dans les débats philosophiques contemporains, le thème de notre exposé n'est pas la reconnaissance - d'où ce très laconique, et peut-être injuste, aperçu.

[1020] RENAULT, « Reconnaissance, lutte, domination : le modèle hégélien », op. cit., p.23-43.

LE NOYAU : À PROPOS DU CONTEXTE

Hegel aurait proposé une clôture de la philosophie spéculative, puisque, pour lui, son système aurait déjà répondu à certaines questions ; en revanche, la philosophie n'a pas fini de mourir – d'ailleurs, elle meurt dès le *Gorgias* de Platon, où la prétention socratique d'atteindre un discours universel est remise en question par Calliclès. Un peu par provocation, Châtelet reprend les mots du jeune Hegel en réponse à ce reproche : « Penser la vie, voilà la tâche ». Cela signifie que le sens de l'enquête philosophique est le présent, et que toute référence au passé ne peut être qu'explicative ; la « vie », à cette époque-là, c'était la Révolution française.

Il ne s'agissait en effet pas seulement de la critiquer, mais de l'intégrer au savoir. C'est le moment où le vent de l'histoire entre, plus que jamais, au sein même de la spéculation, de sorte que, pour sortir de la pensée abstraite, il ne suffit pas de « compter avec cet événement ». D'où la « récollection » de formes plus anciennes, comme la Cité grecque et l'Empire romain. Il en va de même pour les efforts de Descartes à propos de l'étendue de la pensée ; il convient également d'ajouter à cette liste l'écart introduit par les objectivités naturelles de Galilée, ainsi que les conditions de possibilité kantiennes par rapport au déterminisme physique de Newton. Toutefois, l'« écart » producteur, d'après Hegel, a été la Révolution française, et l'histoire est la réponse à la question de savoir comment la Révolution française a été créée[1021].

En nous efforçant de privilégier les aspects concrets d'une telle pensée, nous dirions que le « penser la vie », selon Châtelet, « c'est connaître le devenir effectif des sociétés », à savoir, comprendre le passé comme étape nécessaire – mais non suffisante – du contemporain. La philosophie de l'histoire est constituée à ce moment-là par le progrès, non comme accumulation, mais plutôt en tant que « progression douloureuse », étant

---

[1021] Philosophe peu tributaire de l'histoire, Alain Badiou n'est paradoxalement pas avare en termes de classification. Son premier « manifeste » pour la philosophie se rapporte aux « temps modernes », « de la Renaissance à aujourd'hui », écrit-il en 1989, tout en critiquant les « soudures ». Ainsi, à l'« âge classique », de Leibniz à Descartes, la philosophie avait pour condition les mathématiques. La condition « historico-politique » de la philosophie, marquée par l'avènement de la Révolution française, illustre la position de Rousseau et de Hegel. L'art, et surtout le poème, enregistrent la négation du platonisme entamé par Nietzsche et Heidegger à l'époque du « nihilisme » (BADIOU, *Manifeste pour la philosophie*, op. cit., p.23). Nous avons l'impression que, à l'instar du concept d'« hypothèse communiste », lancé plus récemment, les divisions proposées par Alain Badiou sont étanches en ceci que, malgré sa démarche particulièrement tranchante et critique, nous avons toujours le sentiment d'avoir affaire à des totalités closes qui méprisent la pratique et débouchent sur la justification de ce qui se donne à penser. Que l'on se souvienne également de *Les mots et les choses* de Michel Foucault.

donné qu'il s'agissait avant tout de « récupérer » la tradition, et non d'en faire une accumulation. Pour bien s'assurer de ce que le savoir est vrai, ce qui en découle doit nécessairement être un résultat : « son énoncé ne vaut qu'en tant qu'il produit les moments de son développement ; l'être-vrai n'a de sens que s'il exhibe les processus par lequel il est devenu vrai »[1022].

D'autre part, le contexte plus directement lié à l'argument philosophique s'inscrit au cœur de l'idéalisme allemand. Bien évidemment, nous avons affaire une fois de plus à Kant[1023]. Le commentaire de Marcuse à ce sujet nous éclaire. Hegel aurait historicisé les trois questions qui orientent Kant : que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que puis-je espérer ?[1024] Malgré l'historicisation des processus de connaissance, qui constitue par conséquence un nouvel appel à la pratique, nous estimons qu'il serait pressé de voir en Hegel un critique du capitalisme. Le but de ce dernier était, écrit à juste titre Lukács, de dépasser Kant et Fichte (ainsi que Schelling) – et non le capitalisme[1025]. Ce qui n'a pas empêché – et n'empêche pas – que l'on se l'approprie autrement.

En tout cas, pour l'idéalisme allemand, « un ordre rationnel universel peut (…) s'édifier sur l'autonomie de l'individu ». Chez Kant, il était question de renverser l'empirisme sur son propre terrain. Pour ce dernier, aucun concept ou aucune « loi de la Raison » ne serait en condition d'aspirer à l'universalité, toute idéalité ne découlant que de la coutume et de l'habitude, « adhérant certes aux faits, mais sans jamais les régir ». L'idée d'une raison pratique était présente chez Kant, dans le lien entre la conscience transcendentale et la communauté des citoyens du monde, et chez Fichte, où le Moi pur pourrait construire une société unifiée. La « contre-attaque idéaliste » a été déclenchée par le rejet, de la part de Hume et de Locke, des « idées générales ». Confinée au donné, la philosophie empiriste sape « tout désir » de le dépasser. La question de poser une Raison au-delà de l'expérience s'avéra épineuse :

[1022] CHÂTELET, François, *Hegel*, in *La philosophie et l'histoire (1780-1880) – Histoire de la philosophie*, tome V, organisé par François Châtelet, Wanda Bannour, Jean-Luc Dallemagne, Sami Naïr, Alexis Philonenko et Nicos Poulantzas, Paris, Hachette Littératures, (1973), 2000, p.183-92.

[1023] Et certes aussi à au moins Fichte et Schelling. Mais notre cadre sera plutôt illustratif de ce grand débat.

[1024] MARCUSE, *Raison et révolution*, op. cit., p.369-70. Chacune de ses interrogations renvoie, respectivement, à la *Critique de la raison pure*, à la *Critique de la raison pratique* et, finalement, à la *Critique de la faculté de juger*.

[1025] LUKÁCS, George, *Le jeune Hegel II – sur les rapports de la dialectique et de l'économie*, traduction Guy Haarscher et Robert Legros, Paris, Gallimard, (1948), 1981, p.276.

> « Les idéalistes admettent certes que la psychologie humaine est sujette au changement ; ils y voient bien un lieu d'incertitude et de contingence dont on ne peut tirer ni nécessité ni universalité. Et pourtant, la nécessité et l'universalité sont les uniques garants de la Raison ».

Cela dit, il faut présenter la raison comme quelque chose de plus que « le simple produit de l'imagination », comme l'a définie Hume[1026].

Vers 1750, le scepticisme empirique de Hume entreprend de libérer la perception des « ajouts rationalistes » ; plus tard, Kant limite la spécificité des mathématiques. Certes nécessaires, les mathématiques n'ont chez lui qu'un contenu formel, lié à une expérience scientifique. Le « résidu matériel » serait la « chose en soi ». La fin de la troisième *Critique* renonce à la fondation de la nature par des lois particulières, aussi bien qu'à la délimitation d'un contenu singulier présent dans les lois mathématiques. Autrement dit, la mécanique classique s'est vue blessée de même donc que les mathématiques. En effet, le passage de Kant à Hegel peut être analysé, selon Ernst Bloch, comme le glissement de l'interrogation sur le fondement des jugements universaux de la pensée vers ce que doit être l'objet « pour pénétrer dans les catégories humaines de saisie, pour garantir une congruente cognoscibilité »[1027].

Le génie de Kant adopte la thèse empiriste que la connaissance débute et finit avec l'expérience (*Erfahrung*), qui, seule, fournit des matériaux à la Raison ; le sujet est introduit. Dès lors que ces « principes d'organisation » peuvent être rattachés à l' « esprit humain », l'autonomie de la Raison est sauvée. Kant s'engage dès lors à montrer l'existence de « formes universelles » dont le rôle dans l'organisation de la diversité sensible des donnés serait nécessaire et *a priori*. Les universaux qui donnent forme au continuum de l'expérience sont l' « intuition » (espace et temps) et l' « entendement » (catégories) :

> « En tant qu'ordre universel et nécessaire, le monde des objets est donc un produit du sujet – non pas d'un sujet particulier, mais des actes d'intuition et d'entendement communs à tous les individus et représentant les conditions de toute expérience » : voici la « conscience transcendantale ».

La chose elle-même, la chose-en-soi, reste inaccessible à la pensée, car la finalité des concepts, étant d'un autre ordre que la nature, ne peut s'ériger que comme régulatrice. Nous allons y revenir. Pour Hegel, lorsque Kant

[1026] MARCUSE, *Raison et révolution*, op. cit., p.66-9.
[1027] BLOCH, *Sujet-objet*, op. cit., p.59 et 177.

essaie de sauver la Raison des attaques des empiristes, le fait de laisser la chose-en-soi inaccessible instaure une séparation entre le sujet et l'objet, c'est-à-dire entre l'entendement et la sensibilité, ou encore entre la pensée et l'existence. Surmonter une telle séparation requiert l'introduction de la nature et de la société dans les domaines de la pensée. Marcuse est de l'avis selon lequel ce que nous devons à Hegel est la compréhension de ce mouvement en tant que « négativité » : la démarche philosophique se donne pour tâche de réfléchir et de reconstruire la réalité[1028].

Ceci dit, reprenons plus en détail le noyau du contexte et le contexte du noyau – les idées et l'histoire.

[1028] MARCUSE, *Raison et révolution*, op. cit., p.69-72 et 166.

ÉCONOMIE POLITIQUE ET RÉVOLUTION

« L'idéalisme allemand a pu être appelé la théorie de la Révolution française ». Et ce non pour les interprétations particulières qu'en ont fait ces philosophes, mais parce que ceux-ci ont pensé les formes d'un État rationnel où les Institutions pouvaient s'accorder avec la liberté individuelle. Pour eux, il était question non seulement de la fin du féodalisme, mais aussi de l'accomplissement de la Réforme en Allemagne, où l'individu s'émancipait. En somme, le devenir Raison du monde, même si la Terreur a fortement été critiquée, était à l'ordre du jour.

Le retard économique de l'Allemagne faisait que sa bourgeoisie morcelée ne marchait pas vers une Révolution : « L'idéalisme allemand s'occupe ainsi de l'idée de liberté quand la Révolution française a déjà commencé à en affirmer la réalité ». La Raison telle que la professait Hegel ne présuppose rien qu'elle-même ; par conséquent, l'histoire et l'État en seraient la réalisation[1029].

Lisons cette lettre de Hegel à Schelling, écrite à un moment où le sens philosophique semble être immédiatement le même que le sens social :

> « le nimbe auréolant la tête des tyrans et des dieux de la terre se dissipe. Les philosophes démontrent la dignité de l'homme ; les peuples apprendront à la ressentir. Ils ne se borneront pas à revendiquer leurs droits foulés aux pieds dans la poussière, mais iront les reprendre eux-mêmes (…). Religion et politique ont été complices, celle-là enseignant ce que le despotisme voulait : le mépris du genre humain, son incapacité à un bien quelconque, son impuissance à être quelque chose par lui-même ».

Hegel a été encore plus radical :

> « Je montrerai qu'il n'y a pas d'Idée de l'État, parce que l'État est quelque chose de mécanique et qu'il n'y a pas d'Idée d'une machine. Il nous faut donc dépasser l'État, car tout État traite nécessairement des hommes libres comme des rouages. Et cela, il ne le doit pas ; il faut donc qu'il disparaisse »[1030].

[1029] MARCUSE, *Raison et révolution*, op. cit., p.53-4.

[1030] HEGEL, G. W. F., *Correspondance I (1785-1793)*, texte établi par Johannes Hoffmeister, traduction Jean Carrère, Paris, Gallimard, (1962), 1990, lettre à Schelling du 16 avril 1795, p.27-9 ; cité par MARCUSE, *Raison et révolution*, op. cit., p.61.

Ces principes seront pourtant bientôt abandonnés. De toute façon, le principe d'une Raison régie par l'antagonisme entre vérité et état de fait réfléchit l'image d'une époque où groupes et individus s'opposent : « L'hypostase de l'Universel est la réaction, en philosophie, au fait historique que les intérêts individuels l'emportent dans la société, tandis que l'intérêt général ne s'impose que 'dans le dos' de l'individu ». Le manque d'une « communauté rationnelle » aurait poussé en avant la quête de l'universalité de la Raison. Ainsi, examine Marcuse, pour l'idéalisme allemand, « un ordre rationnel universel peut-il s'édifier sur l'autonomie de l'individu »[1031].

En outre, Hegel salue la victoire de Napoléon et de l'armée française à la bataille d'Iéna, en 1806. Napoléon n'est pas tant vu comme un génie que comme l'héritier des valeurs de la Révolution française[1032]. La lettre de Hegel à Niethammer, du 13 octobre 1806, est célèbre pour cette phrase : « J'ai vu l'empereur – cette âme du monde – traverser la ville à cheval pour aller en reconnaissance »[1033].

Chronologiquement, nous sommes à un point central ; thématiquement, nous nous trouvons à un vrai carrefour. Tout d'abord, nous sommes à la veille de la parution de la *Phénoménologie de l'esprit* en 1807 ; ensuite, la clef d'interprétation de cet ouvrage peut suivre plusieurs cheminements. Nous discuterons ci-dessous l'indéniable enjeu théorique issu de l'idéalisme allemand, tout en essayant de mettre en lumière la spécificité du discours de Hegel. Mais à ce moment de notre exposé, dans lequel nous privilégions une approche historicisante, un autre élément s'impose. La lecture d'Adam Smith par Hegel, même si elle n'a pas abouti aux conclusions de Marx, ne saurait être anodine. Par ailleurs, le stimulant ouvrage de la philosophe américaine Susan Buck-Morss s'est employé à confronter la genèse de la *Phénoménologie* – surtout à partir du rapport entre domination et servitude – à la lourde réalité de l'esclavage dans les colonies européennes du XVIII° siècle.

Cela serait d'autant plus vrai que les critiques de la phrénologie, une pseudoscience, vont de pair avec le refus du racisme. Buck-Morss relit la *Phénoménologie* en voyant dans les sections qui suivent immédiatement la bataille entre maître et esclave, intitulées « stoïcisme », « scepticisme » et « conscience malheureuse », non pas des étapes de l'histoire – mais l' « expression de différentes modalités de penser l'existence réelle de l'esclavage ». C'est pourquoi Susan Buck-Morss pense qu'il fallait

---

[1031] MARCUSE, *Raison et révolution*, op. cit., p.62 et 66.

[1032] LUKÁCS, *Le jeune Hegel II*, op. cit., p.229-31. Déjà dans la *Phénoménologie* les « excès » de la Révolution seront critiqués. Nous analyserons cette idée prochainement.

[1033] HEGEL, *Correspondance I*, op. cit., p.114-5 ; cité par LUKÁCS, *Le jeune Hegel II*, op. cit., p.231.

justement étudier les événements historiques contemporains à Hegel[1034]. Passons maintenant à l'exposition de la *Phénoménologie de l'esprit*.

À en croire Ernst Bloch, la *Phénoménologie*, si elle ne s'adresse pas aux débutants, propose une « autre façon de débuter ». Sa pédagogie se constitue à travers la « représentation du savoir qui apparaît » : de l'impression sensible au savoir structuré, la lecture veut former le lecteur en lui montrant le contact avec le monde. L' « éther » revendiqué par la science, de sorte que la conscience de soi puisse saisir ce cheminement, permet que l'individu exige l'échelle à suivre de la science, écrit Hegel dans la préface. Or, selon Bloch, il s'agit là des différents « degrés de la chose »[1035]. Ces points reprennent le climat général tracé par Hegel dans l'introduction de l'œuvre. Il dit que la « conscience naturelle se démontrera être seulement concept du savoir, ou savoir non-réel » qui se prend pour le savoir réel et dont le cheminement a une « signification négative », la « perte d[e la conscience naturelle] » : « Il [le concept du savoir] peut donc être envisagé comme le chemin du doute, ou proprement comme le chemin du désespoir »[1036].

En ayant pour tâche pédagogique de « recueillir » la science là où elle est, la *Phénoménologie* se divise en trois parties. Premièrement, on part de la conscience (en-soi) : on y rencontre la sensation, l'entendement, la perception puis les conduites morales et politiques. Deuxièmement, on a affaire au domaine de la conscience de soi (pour-soi) : il s'agit du désir et de la lutte pour la reconnaissance, partie dont nous parlerons tout de suite. Finalement, la conscience se fait à la fois en-soi et pour-soi dans le royaume de la connaissance : les sociétés construisent des objets qui concrétisent la

---

[1034] BUCK-MORSS, Susan, *Hegel et Haïti*, traduction Noémie Ségol, Paris, Éditions Lignes-Léo Scheer, 2006, p.65-6 et 62. La source de cette dialectique est, normalement, repérée à partir d'autres philosophes, étant donné que le discours public de l'époque était traversé par la philosophie. G. A. Kelly, par exemple, pense que le dialogue intellectuel à entamer serait avec Fichte. En se penchant sur l'idéalisme allemand, il écrit ceci : « Hegel défendait une doctrine d'égalité originelle curieusement et dangereusement reniée par Fichte » (*Notes on Hegel's 'Lordship and Bondage'*, in J. O'Neill (éditeur), *Hegel's Dialectic of Desire and Recognition : Texts and Commentary*, Albany, State University of New York Press, 1996, p.269). D'autre part, le thème de la reconnaissance est également et immédiatement imputé à Fichte, cette fois par Robert R. Williams, pour qui « parler de la reconnaissance, c'est parler de Fichte et de Hegel » (*Hegel's Ethics of Recognition*, Berkeley, University of California Press, 1997, p.26/ p.44). Judith Shklar est de l'avis que l'on doit établir un lien entre Hegel et Aristote (*Self-sufficient man : Dominion and Bondage*, in *Hegel's Dialectic of Desire and Recognition*, op. cit., p.289-303) ; finalement, pense Otto Pöggeler, l'inspiration hégélienne repose sur les anciens et ne s'érige que comme une pure abstraction (*Hegels Idee einer Paänomenologie des Geistes*, Fribourg, Alber, 1993, p.263-4). Tous cités par Susan Buck-Morss in *Hegel et Haïti*, op. cit., p.44. Sans porter aucun préjugé sur ces œuvres, nous sommes de l'avis que l'effort théorique en vue de la compréhension de la réalité ne peut que sortir gagnant d'un apport historique concret.

[1035] BLOCH, *Sujet-objet*, op. cit., p.55-6.

[1036] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit I*, op. cit., p.69.

vie sociale dans l'usage et les rites. Pour ce qui est du discours philosophique, il lui incombe de réfléchir à cette réflexion : il donne l'idée de ces pratiques.

La conscience est la première forme de la connaissance, voire le « ici et maintenant ». Elle se reconnaît et se perd dans la sensation : « Mais quand elle doit s'établir en ce qu'elle a senti, quand elle a à préciser ce en quoi elle est pleinement reconnue, elle ne retrouve plus la même 'chose' ». Voilà pourquoi elle pose son objet, le ceci, ici et maintenant. Du coup, se font jour quelques médiations. La première a lieu lorsque la conscience, dès lors qu'elle ne se reconnaît plus dans l'extérieur toujours instable, établit une « chose », comme par exemple « la chaise», dans laquelle se regroupent les entités sensibles : voilà un « rapport simple » entre ce qui perçoit et ce qui est perçu. Mais cela n'est que provisoire. Car la chose régule le sentir et la conscience se fait entendement (le système des choses) : « Elle revient vers soi et comprend le donné comme ordre de la perception, comme cet ordre qui renvoie à une conscience qui doit se comprendre désormais comme le lieu d'un rapport constituant la deuxième médiation ».

Dans ces figures élémentaires, le sujet retrouve sa naïveté, cela même qui le constitue. Toutefois, il s'appréhende comme rapport direct à soi : perdu dans les sensations, reposant dans la « fausse » tranquillité des choses, « il doit revenir vers soi : être pour soi et désigner la force qui l'anime », c'est-à-dire le désir. Cet « épisode phénoménologique » nous amène à postuler la vérité de la conscience comme désir ; néanmoins, à la différence de ce qui se passe chez les animaux, le désir ne porte pas seulement sur un objet, mais sur le désir de l'autre. Or, la reconnaissance est imposée – au sujet, par l'autre. Voici donc le chapitre intitulé « Domination et servitude », qui se penche sur la célèbre dialectique du maître et de l'esclave : ce que l'expérience donne à voir, c'est « le rapport le plus instable, le plus explosif marquant le mouvement élémentaire de la conscience vers l'esprit »[1037].

Ce chapitre débute avec deux consciences de soi qui se rencontrent, l'une étant étrangère à l'autre. Hegel peut alors annoncer ce qui est à développer, à savoir, la « reconnaissance » : « La conscience de soi est en-soi et pour-soi quand et parce qu'elle est en-soi et pour-soi pour une autre conscience de soi ; c'est-à-dire qu'elle n'est qu'en tant qu'être reconnu ». En effet, il s'agit du processus d'unité et de dédoublement de la conscience de soi, ce au bout de quoi elle est à la fois l'infini et « le contraire de la déterminabilité dans laquelle elle est posée ». Voilà pourquoi l' « analyse du concept » d'une telle unité a lieu dans son « doublement », qui n'est rien d'autre que le « mouvement de la reconnaissance ».

[1037] CHÂTELET, *Hegel*, in *La philosophie et l'histoire (1780-1880) – Histoire de la philosophie*, op. cit., p.193-7.

Une conscience en voit une autre comme quelque chose venant de l'extérieur : elle s'est alors perdue en se voyant dans une autre essence et l'autre est dès lors à supprimer, puisqu'elle ne voit qu'elle-même. Dans le but de s'assurer de son existence, le mouvement entamé par la conscience nie l'autre ; pourtant, du coup, elle se nie à soi-même – étant donné qu'elle se trouve dans un rapport d'égalité par rapport à cet autre. Voici le double sens de l' « opération » des consciences, car la suppression de l'autre est un retour à soi, dans le sens d'une reprise de l'unité de soi et de libération de l'autre. Une telle égalité s'inscrit dans l'indistinction : « chacune voit l'autre faire la même chose que ce qu'elle fait ». Cela s'explique par le fait que l'une des consciences ne fait pas face à un objet, mais plutôt à son propre désir ; le choc advient lorsqu'elle se rend compte que l' « objet est un objet indépendant et étant pour soi ».

Nous voyons la répétition de ce processus de « jeu de forces », mais à l'échelle des consciences, « pour les extrêmes ». La conscience de soi se décompose et passe dans les extrêmes, « et chaque extrême est cette permutation de sa déterminabilité, et est l'absolu passage dans l'extrême opposé ». Mais cette dynamique fait que l'extrême va à l'extérieur de lui-même : d'abord pour-soi, son « être-à-l'extérieur-de-soi » le rend immédiatement autre (il s'est supprimé). Par voie de conséquence, chaque extrême est la médiation à partir de laquelle l'un entre en rapport avec soi, puis avec l'autre : « Ils se reconnaissent comme se reconnaissant réciproquement ». Notons que ce qui retombe sur la sphère du « pour-soi » a dû passer par l'autre – après la suspension de soi ou du Soi en tant que médiation. Hegel est ainsi en mesure d'énoncer une définition de la reconnaissance, c'est-à-dire le « doublement de la conscience de soi dans son unité »[1038]. L'inégalité qui en découle fera le drame et le sort du maître et de l'esclave[1039]. Les consciences opposées entretiendront une lutte – et ce jusqu'à la mort.

L'égalité à soi de la première conscience est simple ; son objet est le « Moi » ; la simplicité de son être-pour-soi la rend singulière et attribue à l'autre le rôle du négatif ou inessentiel. Cet autre est lui aussi une conscience de soi : « Un individu surgit face à face avec un autre individu », immédiatement. Ce sont des « figures indépendantes », qui se trouvent « enfoncées dans l'être de la vie » et qui se prennent pour des absolus[1040]. Le problème est que l'autre ne prend pas la première conscience pour absolue, mais plutôt comme un objet quelconque. Dès lors, se montrer à l'autre comme soi-même est risquer sa vie[1041].

[1038] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit I*, op. cit., p.155-7.
[1039] HYPPOLITE in HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit I*, op. cit., p.158.
[1040] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit I*, op. cit., p.158.
[1041] HYPPOLITE in HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit I*, op. cit., p.158.

La vérité de la conscience est la présentation de son être-pour-soi comme un objet indépendant, ou, inversement, l'objet présenté comme pure certitude de soi. Mais nous sommes dans le principe de reconnaissance, chaque objet (ou conscience) doit accomplir l'opération de la pure abstraction de l'être-pour-soi[1042]. Hyppolite explique ce passage de la façon suivante : la conscience fait abstraction de tout ce qu'elle n'est pas – y compris son milieu, la vie. D'après ce qu'elle appréhende ici d'elle-même, elle constitue l'absolu à exposer à autrui. Or, écrit-Hyppolite, « c'est là un idéalisme, mais un idéalisme qui se prouve par le risque de la vie »[1043]. Autrement dit, expose Hegel, se présenter comme abstraction revient à ne s'attacher à aucun être-là déterminé, à se présenter comme négation pure.

Le processus est déclenché sur les deux fronts. De là, la « double opération » qui comporte le risque de vie : les deux consciences se prouvent l'une à l'autre au moyen d'une bataille. La certitude de l'être-pour-soi doit être amenée au rang de vérité, en l'autre et pour soi :

> « C'est seulement par le risque de sa vie qu'on conserve la liberté, qu'on prouve que l'essence de la conscience de soi n'est pas l'être, n'est pas le mode immédiat dans lequel la conscience de soi surgit d'abord, n'est pas son enfoncement dans l'expansion de la vie »[1044].

À juste titre, commente Hyppolite, l'individu qui n'a pas fait cette expérience n'est qu'une « personne » (juridique), car il n'a pas atteint la reconnaissance d'une conscience de soi indépendante[1045].

La vie est la « position naturelle » de la conscience, l' « indépendance sans négativité » ; la mort est alors sa négation, c'est-à-dire une négation sans indépendance ou une négation sans la reconnaissance. Sans équivoque, la mort est le « moyen » qui distribue la seule certitude du fait que ces individus risquaient la vie autant qu'ils la « méprisaient ». Ils se retirent changés de l'expérience : « Ils suppriment leur conscience posée dans cette essentialité étrangère, qui est l'être-là naturel, ou ils se suppriment eux-mêmes. ». Le fait que les extrêmes ne se heurtent plus ne revient pas à dire qu'il y ait de l'amitié ; les extrêmes vivants continuent d'exister, mais non plus sur le mode de la seule conscience : « ils [les extrêmes] se concèdent l'un à l'autre seulement une liberté faite d'indifférence, comme celle des choses »[1046]. Ce qui ressort de la lutte entre l'indépendance de la vie (l'être

[1042] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit I*, op. cit., p.158-9.
[1043] HYPPOLITE in HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit I*, op. cit., p.159.
[1044] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit I*, op. cit., p.159.
[1045] HYPPOLITE in HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit I*, op. cit., p.159.
[1046] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit I*, op. cit., p.160.

qui ne possède pas l'absolue négativité) et l'indépendance de l'être-pour-soi (l'absolue négativité), « c'est l'essentialité de la vie pour la conscience de soi »[1047]. Chaque moment ayant acquis son autonomisation, les formes de consciences correspondantes sont celles du maître – pour qui l'essence est l'être-pour-soi et l'indépendance – et l'esclave – pour qui l'essence est la vie ou l' « être pour un autre ». Portons notre attention sur ces figures.

Le maître n'est plus le concept de la conscience, il s'est érigé comme conscience pour-soi. Néanmoins, ce rapport à soi n'est possible que par le biais d'une autre conscience, dont l'essence synthétise sa conscience avec la « choséité en général ». Autrement dit, le maître se rapporte immédiatement à la chose, objet du désir, et à l'esclave. Puis, il procède encore médiatement à partir de l'autre (l'esclave travaille la chose dont le maître jouit et dont il [l'esclave] dépend)[1048]. Convenons que la médiation essentielle à la conscience de soi est passée hors d'elle-même, dans une autre conscience, celle de l'esclave : l'expérience immédiate cache sa médiation dans le fait que la passivité du maître et le monde qui s'offre à lui sans résistance ont pour corolaire l'élaboration du monde entreprise par l'esclave[1049]. Le maître subsume l'esclave, vu seulement comme négatif ; en revanche, l'esclave se comporte négativement à l'égard de la chose, même s'il ne la supprime pas à cause de son indépendance : il ne fait que la transformer à partir de son travail. Inversement, par cette médiation, l'immédiat du maître est la négation de la chose ou la « jouissance ».

L'inégalité de ce processus est assez patente et s'inscrit, une fois de plus, dans une double perspective : le maître voit comme inessentielle l' « élaboration de la chose » dont il jouit ainsi que, dans un même temps, sa dépendance à l' « égard d'un être-là déterminé ». Il en va de même pour l'esclave, qui ne peut aucunement arriver à la « négation absolue » : « Est donc ici présent ce moment de la reconnaissance dans lequel l'autre conscience se supprime comme être-pour-soi et fait ainsi elle-même ce que la première fait sur elle ». Par conséquent, on s'attendait au renversement selon lequel l'un devient l'autre et qui pose la « vérité » de la position d'indépendance comme « conscience servile » ; de l'autre côté, la « conscience refoulée en soi-même », acquiert son indépendance. La domination a partie liée avec la peur.

La servitude est elle aussi une conscience de soi, mais son essence est le maître ; sa vérité est la conscience indépendante qui est pour-soi mais qui n'est pas en elle-même. Ce qu'elle a éprouvé n'a pas été que de l'angoisse, déterminée et rattachée à une chose ou à un instant, « elle a éprouvé l'angoisse au sujet de l'intégralité de son essence, car elle a ressenti la peur

[1047] HYPPOLITE in HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit I*, op. cit., p.160.
[1048] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit I*, op. cit., p.161.
[1049] HYPPOLITE in HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit I*, op. cit., p.161.

de la mort, le maître absolu ». Ce tremblement, « une telle fluidification absolue de toute subsistance », c'est bien l'être-pour-soi de cette conscience, la pure négativité. Désormais, elle porte la marque d'une « dissolution générale », qui est donc réalisée effectivement dans chaque moment particulier à partir du service, du travail. Tels sont les sujets qui bâtissent une culture.

Le processus de formation de la culture inverse la puissance absolue de réalisation en ce qui n'est pas moins effectif, à savoir, la « dissolution en soi ». Le « travail » en est le moyen : il est la médiation à partir de laquelle la conscience vient à soi-même. Sur ces entrefaites, le désir du maître « s'est réservé à lui-même la pure négation de l'objet, et ainsi le sentiment sans mélange de soi-même ». Pourtant, c'est une satisfaction qui est en train de disparaître, « car il lui manque le côté objectif ou la subsistance ». De l'autre côté, celui de l'esclave, ce qui est déterminant, c'est le travail, qui serait le « désir réfréné » ou la « disparition retardée », car il donne forme au monde extérieur : « Le rapport négatif à l'objet devient forme de cet objet ». Une fois que l'objet est indépendant, il « passe dans l'élément de la permanence » : « Ce moyen négatif, ou l'opération formatrice, est en même temps la singularité ou le pur être-pour-soi de la conscience ».

La « formation » (la culture ou l'objectivité) a un côté positif et un autre négatif : la conscience servante s'y pose d'abord comme être-pour-soi et devient l'étant ; d'un autre côté (le négatif), la formation est en rapport avec la peur. Ce qui est décisif, c'est de mettre en évidence le développement d'une telle peur, qui, même dans la *Phénoménologie*, comme nous aurons l'occasion de le constater, peut s'avérer ressource pour l'esprit qui se sait et se conçoit. De toute façon, l'entrée de la conscience dans la sphère de la culture la libère, quoique progressivement, de la condition de servitude : elle garde le rapport à l'altérité. Finalement, si auprès du maître le soi de l'esclave appartenait à un autre et si, dans la peur, son soi n'avait pas d'autre référence que lui-même, « dans la formation l'être-pour-soi devient son propre être pour elle [la conscience esclave], et elle parvient à la conscience d'être elle-même en-soi et pour-soi ». Car la forme, étant quelque chose d'extérieur, n'est pas étrangère à la conscience en train de travailler. Cette conscience se découvre par le travail, activité rassemblant l'intérieur et l'extérieur[1050].

Buck-Morss veut expressément rapprocher Hegel d'un certain marxisme selon lequel la prise de conscience de l'esclave correspondrait au passage d'une classe-en-soi vers une classe-pour-soi. Elle soutient cette thèse et postule que Hegel savait que les esclaves de Saint Domingue étaient en train de se mobiliser en un tel mouvement. Étonnamment, Buck-Morss attribue

[1050] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit I*, op. cit., p.162-6.

« [aux] marxistes » la mécompréhension qu'a subie la dialectique maître/esclave. Selon elle, la dialectique aurait été extraite de tout sens littéral, se prêtant donc à la métaphore de la lutte des classes. L'esclave réel étant pré-moderne, il ne pourrait figurer au premier plan de l'histoire – d'où l'éloge de la philosophe à Kojève[1051]. L'air du temps n'aurait pas échappé à l'éther philosophique, comme en atteste cette phrase extraite d'une lettre de Schelling à Hegel[1052] : « Qui peut s'ensevelir dans la poussière de l'Antiquité, alors que la marche de son temps le saisit et l'entraîne à chaque instant ? ». Le commentaire de Buck-Morss est éclairant : « Au temps de la Révolution française, loin d'être un moyen de reléguer les événements au passé, le discours des anciens éclairait le présent. Aristote marchait parmi les vivants, en contemporain ». La non-contemporanéité des luttes creuse sa place contingente. Certes.

Pourtant, l'auteur insiste pour établir un contexte où le colonialisme est entendu comme pratique économique faisant appel à l'exploitation d'une main d'œuvre déterminée et ayant pour but concret le profit à travers l'exploitation de la culture de la canne à sucre. Or, la division du travail est

[1051] BUCK-MORSS, *Hegel et Haïti*, op. cit., p.56, 59-60. À part cette lecture qui met en relief la négativité du désir, il est vrai que Kojève fait référence un grand nombre de fois au concept de « possibilité » (l'un de nos thèmes de recherche) au long de son étude classique. D'une part, on peut dire que réaliser une possibilité, c'est être mortel, et que la poursuite de l'histoire est garantie avec l'apparaître des possibles : l' « essence intégrale de l'homme » serait « toutes les 'possibilités' » qu'il comporte ; ce qu'une époque ou une culture réalise en acte n'est qu'une « possibilité » ; la circularité est donc le « critère de vérité » de la philosophie, c'est là que réside sa nécessité. D'autre part, ce qui était déjà latent dans cette vision, c'est qu'un tel possible s'épuise – et, avec lui, nécessairement, l'histoire. Ainsi, le mouvement de négation, qui engendre la liberté face à la nature, réalise les possibilités (qui, pour leur part, déterminent l'impossible à chercher). Or, une telle réalisation n'est freinée qu'à cause du temps : « L'Homme ne peut donc être individuel et libre que dans la mesure où il implique dans son être toutes les possibilités de l'Être, mais n'a pas le temps de les réaliser et de les manifester toutes. La liberté est la réalisation d'une possibilité incompatible (en tant que réalisée) avec l'ensemble des possibilités réalisées auparavant (qui doivent être niées, par conséquent) ». Kojève justifie la fin de l'histoire avec une teneur heideggérienne : « Le sérieux n'intervient dans une situation historique et ne transforme en 'historique' une situation existentielle donnée que dans la mesure, où l'Homme peut rater définitivement sa destinée humaine, où l'Histoire est limitée dans et par le Temps, et donc si l'Homme qui est son créateur est mortel ». Selon l'auteur, ce « sérieux » s'oppose à la tragédie vécue par les acteurs et à la comédie jouée pour les dieux ; ici, la finitude est la possibilité de l' « échec absolu », qui mène à l'action dont il est le spectateur : « Si donc la satisfaction complète de l'Homme est le but et le terme naturel de l'histoire, on peut dire que celle-ci s'achève par la compréhension parfaite par l'Homme de sa mort » (KOJÈVE, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel – Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des hautes études réunies et publiées par Raymond Queneau*, Paris, Gallimard/Tel, (1947), 2000, p.39, 520, 522-3 et 526).

[1052] HEGEL, *Correspondance I*, op. cit., lettre du 5 janvier 1795, p.20 ; cité par BUCK-MORSS, *Hegel et Haïti*, op. cit., p.64.

sociale. Si l'économisme est sagement écarté en tant que force aveugle, la force économique peut enfanter une crise liée aux besoins et aux repères pratiques des populations. L'événement guette l'étincelle. La lutte (en l'occurrence celle pour la reconnaissance) historicise les besoins, fait place au manque et tient à un présent non-identique à lui-même.

Néanmoins, il ne s'agit pas de faire de Hegel un « héros » ou quoi que ce soit de particulier. On sait que ce qu'il nous a laissé concernant l'abolition de l'esclavage est fort éloigné de ses positions révolutionnaires antérieures. La culture africaine a été reléguée au rang de la préhistoire, et ses habitants se sont vus inculpés pour l'esclavage dans le Nouveau Monde. Le grand philosophe a soutenu l'argument « banal et apologétique, selon lequel les esclaves étaient bien mieux lotis dans les colonies que dans leur Afrique natale, où l'esclavage était 'absolu'»[1053]. Lisons par exemple ce passage gênant de l'*Encyclopédie* : ce qui explique le fait qu'il n'y ait plus d'esclavage en Europe est l'avènement du christianisme. Cette religion étant le sommet de la liberté, la « liberté absolue », l'homme n'aurait de valeur que pour un chrétien. Ainsi, « ce qui manque à l'esclave, c'est la reconnaissance de sa personnalité ; mais le principe de personnalité est l'universalité »[1054]. Il faut prendre en compte le fait que la chrétienté signifie ici le protestantisme, le « monde moderne » ou le « monde germanique », par opposition au « monde romain ».

La lecture d'Adam Smith en 1803 fut déterminante pour le développement de la pensée de Hegel, qui a même repris l'exemple de la fabrique d'épingles. Le « combat pour la reconnaissance » se démarque tantôt de la notion classique de « communauté éthique », tantôt de la conservation hobbesienne de l'individu. Il y est question, comme le montre un fragment, de la « nécessité absolue » d'une « reconnaissance mutuelle » qui fait appel à un affrontement « à mort ». Le processus est déclenché par une atteinte à la propriété. Or, il se trouve que l'esclave est justement pris pour une propriété. Il est donc à la fois le sujet et l'objet de la dispute. Le « mauvais infini » se fait jour, comme la « réciprocité contractuelle ». On ne s'en sort que lorsque l'accent est mis sur la politique, et non plus sur l'économie (les besoins) : « en l'occurrence la fondation, dans une lutte à mort, de l'État constitutionnel »[1055]. Avant que la *Phénoménologie* ne paraisse, le *Système de la vie éthique* touchait déjà à ce point de discordance :

[1053] BUCK-MORSS, *Hegel et Haïti*, op. cit., p.74-5.
[1054] HEGEL, G. W. F., *Encyclopédie des sciences philosophiques – I - Science de la logique*, traduction Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, (1970), 1994, p.593 (Addition I au paragraphe 163).
[1055] BUCK-MORSS, *Hegel et Haïti*, op. cit., p.75, 51 et 53.

> « Le maître est en possession d'un excédent, de ce qui proprement est physiquement nécessaire, et l'autre [l'esclave] est dans le manque de ce nécessaire, et cela de telle sorte que cet excédent comme ce manque ne sont pas des côtés singuliers mais plutôt l'indifférence des besoins nécessaires »[1056].

L'économie pour Hegel, postule Lukács, constitue la saisie la plus immédiate de l'activité sociale. Hegel expose d'abord sa notion d'économie dans le *Système de la vie éthique*, où il interprète Adam Smith et l'idéalisme allemand. L'économie y est entendue comme transposition de la dialectique des besoins. On passe d'une triade à une autre : d'abord besoin, travail et jouissance ; ensuite, prise de possession, activité du travail lui-même et possession du produit. Le travail entame une dialectique à la fois objective et subjective : l'objet est exposé à des lois « immuables » qu'il faut connaître (ou reconnaître) pour en tirer un résultat ; d'autre part, l'objet est transformé et son objectivité est annihilée par le travail. Du côté du sujet, le travail rend l'homme étranger à lui-même (l'extériorisation est indépendante de ses « souhaits »). De là, il renonce à l'immédiateté de son besoin et peut, par le moyen de son travail, être satisfait.

La « robinsonnade » de Hegel aurait été la transition de l'état de nature, inspiré de Hobbes, à la société. Le règne de la « suppression sans conservation » arrive à établir une hiérarchie, qui semble être justifiée en théorie aux yeux de Lukács, entre maîtrise et servitude. L'examen des « déterminations du travail » amène Hegel à penser la détermination réciproque entre le « perfectionnement technique du travail » et le « perfectionnement social » en termes de demande. Qui plus est, disciple d'Adam Smith, Hegel sait que le perfectionnement technique présuppose une division du travail de plus en plus accrue. Lukács fait l'éloge de la dialectique du subjectif et de l'objectif à l'égard du « mouvement vers l'universalité » déclenché par la division du travail et la technique : il ne s'agirait pas d'extirper les « mauvais côtés » du travail, mais de mettre le « progrès » en lumière[1057].

Hegel a retenu la réalité économique de l'Angleterre, à laquelle il n'eut accès qu'à travers ses lectures. De surcroît, il serait historiquement limité car il n'aurait pas pu voir l'essor des luttes de classe (ce que l'argument de Buck-Mors vient infirmer) : « Il en résulte, en ce qui concerne les catégories supérieures (…), que Hegel reproduit docilement ces contradictions sans pénétrer concrètement leur contenu, sans par conséquent les élever au niveau de la dialectique ». Selon Lukács, les commerçants constituaient le centre de

[1056] HEGEL, G. W. F., *Système de la vie éthique*, traduction Jacques Taminiaux, Paris, Payot, (1976), 1992, p.140 ; cité par BUCK-MORSS, *Hegel et Haïti*, op. cit., p.53.
[1057] LUKÁCS, *Le jeune Hegel II*, op. cit., p.55, 57-8, 60-1, 64 et 66.

la société bourgeoise chez Hegel. Dans le *Système de la vie éthique*[1058] ce dernier décrit d'ailleurs le capital commercial le « point suprême de l'universalité »[1059].

Contrairement à Lukács, Buck-Morss est de l'avis que Hegel renie ses écrits antérieurs à la *Phénoménologie*, où il dissertait sur la reconnaissance en tant qu'éthique ou communauté éthique (*Sittlichkeit*). Comme le philosophe hongrois, elle pense que Hegel serait sorti du naturalisme – fût-ce celui de Hobbes ou même de Rousseau – qui oppose l'esclavage à la nature et pose le combat entre des maîtres et des esclaves : « Hegel écrivit ainsi son texte à l'encre, invisible, de la réalité historique contemporaine »[1060]. Mais il nous semble que, chez Buck-Morss, la lutte ne peut être qu'historiquement déterminée, même dans son caractère ontologique – ce qui ne la clorait pas[1061]. Autrement dit, si l'argument ontologique pose une structure à répétition, la contingence de l'univers de la pratique fait que chacun des cas est singulier – ce qui, finalement, empêche toute totalisation de caractère stagnant.

Contre toute évidence, la lettre de la *Phénoménologie* ne cite expressément ni Haïti ni Saint-Domingue. Encore faut-il dire qu'elle ne cite pas la Révolution française non plus. Buck-Morss a essayé de regrouper preuves et témoignages pour soutenir sa position d'un point de vue documentaire. De la période de Tübingen à la période francfortoise, on sait que Hegel suivait attentivement la presse, qu'il s'intéressait au déroulement de la Révolution française et arrivait même à lire « la plume à la main ». Déjà entre 1810 et 1820, il entretenait un cahier de citations extraites de journaux anglais, tels que *The Edinburgh Review* et *The Morning Chronicle*.

[1058] HEGEL, *Système de la vie éthique*, op. cit., p.173 (cité par LUKÁCS, *Le jeune Hegel II*, op. cit., p.73).

[1059] LUKÁCS, *Le jeune Hegel II*, op. cit., p.72-3.

[1060] BUCK-MORSS, *Hegel et Haïti*, op. cit., p.50.

[1061] Le jeune Marx, dans sa critique de la philosophie du droit de Hegel, trace un bref historique de la propriété privée et en conclut : « C'est que la propriété privée est la forme générique d'existence du privilège, du droit en tant qu'exception ». Le majorat de la noblesse donne le « sens politique » de la propriété privée, c'est-à-dire qu'il lui adosse une extension universelle, en établissant le « lien étatique fédéral ». Ainsi, la « Constitution est donc ici la Constitution de la propriété privée ». Par conséquent, ce prototype de propriétaire n'a pas besoin de l'État, auquel il peut servir à partir de la médiation « par la faveur ». Somme toute, la propriété privée devient une « détermination substantielle » et donc identique à sa personne. Dans le contexte présent de notre exposé, souvenons-nous que le jeune Marx était d'ores et déjà un critique implacable de la domination par le moyen de la marchandisation de la vie. Si le droit de la propriété privée est celui du « libre-arbitre sur la chose », il est clair que les esclaves ne disposaient pas du statut leur permettant à la reconnaissance. C'est pourquoi Marx mène à bien le rapport entre la propriété privée et la reconnaissance : « On explique l'esclavage par le droit de la guerre, le droit de l'occupation : c'est précisément parce que leur existence politique est anéantie que les esclaves sont esclaves » (MARX, *Critique de l'État hégélien – Manuscrit de 1843*, op. cit., p.246, 251 et 266-9).

Son projet initial, lors de la fin de la rédaction de la *Phénoménologie*, était de quitter Iéna et de s'installer à Bamberg pour assumer, comme éditeur, la charge d'un quotidien. Celui-ci fut dissout par la censure, celle-ci alléguant contre Hegel qu'il y aurait inclus des renseignements sur la position des troupes locales. Le malentendu fut dissipé lorsque Hegel argumenta pour sa défense que toute la presse était au courant de la position des troupes[1062].

Theodor Haering suggéra, en 1933, qu'au lieu de suivre un plan bien bâti, la *Phénoménologie* obéit à une construction plutôt chaotique. Il en arriva à des « conclusions stupéfiantes », d'après lesquelles Hegel aurait été guidé par des « décisions soudaines », internes et externes, au cours de l'été 1806. Des repères historiques sont ici nécessaires.

Dans sa jeunesse, en 1793, Hegel travailla à Berne, en tant que précepteur de la famille Steiger. Côtoyant des valets de chambre dans les cuisines, le jeune philosophe assistait à des courbettes sardoniques suite auxquelles s'ouvraient les porte-monnaie et était témoin de la dynamique conflictuelle à l'œuvre dans l'échange entre ceux-ci et leurs maîtres de services dérisoires contre une certaine protection. Il s'éclipsait de ces scènes pour regagner la rédaction de *La vie de Jésus* et, peut-être, le souvenir du roman *L'île des esclaves*, de Marivaux. En 1808, alors qu'il avait été interpelé par les autorités pour avoir diffusé des informations nuisibles à l'État, sa mémoire se reportait sur l'augmentation des moqueries de la part des valets et celle de la dépendance pathologique des maîtres par rapport à ces derniers. La connaissance du *Neveu de Rameau*, de Diderot, n'aurait fait qu'abonder dans le sens de ce qu'il avait déjà vécu auparavant. Jean-Clet Martin, qui décrit ainsi l'état d'esprit de Hegel au début du XIX° siècle, est de l'avis selon lequel son expérience personnelle aurait contribué de façon décisive à l'élaboration de la dialectique entre maîtres et esclaves dans la *Phénoménologie de l'esprit* – car ceux-là ne connaîtront jamais l'*Aufhebung*, estime-t-il :

> « Il ne pouvait pas ne pas se souvenir de Berne, en 1793, où devant les serviteurs il digérait les abats de lapin qui ne trouveront pas place à la table des Steiger (le nom de famille signifiant escalade, 'ceux qui montent'). N'avait-il pas entendu, là-bas, le jardinier Borges parler de son cousin revenu de Haïti en 92 où il servait une famille de riches colons pendus au piquet, tandis qu'eux auront été épargnés (…) par les Noirs en révolte, ces prétendus incapables en lesquels les cuisiniers français et les serviteurs suisses n'avaient pas le courage de se reconnaître ? Ah les chiens ! Comme ils y allaient pour

[1062] BUCK-MORSS, *Hegel et Haïti*, op. cit., p.47.

défendre leur maître et dénoncer la cruauté, l'épouvante des révoltés »[1063].

Les luttes haïtiennes contre les Anglais, entre 1794 et 1800, ont fait que les propriétaires accordent la liberté aux esclaves qui combattaient avec eux. Le principe selon lequel les esclaves n'étaient pas aptes à la liberté tombait donc à terre. Sous le commandement de Toussaint Louverture, l'armée noire a battu les Anglais. En outre, l'ascension du mouvement abolitionniste a été déclenchée jusqu'à la suspension du commerce d'esclaves dont la Grande-Bretagne a souffert en 1807.

En 1796, Toussaint devient gouverneur. D'abord allié au roi d'Espagne, il entame des opérations militaires dans l'est de l'île ; pourtant, dès qu'on lui apprend que le parlement français a aboli l'esclavage, il se joint à Sonthonax contre les Anglais. Le Code noir a été rétabli par Napoléon en 1802. Toussaint Louverture est emprisonné et est déporté en France, où il meurt l'année suivante. Mais les troupes françaises envoyées par Napoléon, dans un élan « génocidaire », ont vu le rassemblement de la population en armes, avec 2000 chefs à emprisonner. L'indépendance de Saint-Domingue eut lieu le premier janvier 1804 sous le commandement du chef militaire Jacques Dessalines, et la fin de l'esclavage coïncide avec la fin du statut colonial. Le nouveau drapeau, bleu et rouge (sans le blanc français), portait la devise « la liberté ou la mort » et la population blanche a été tuée. Dessalines fut assassiné en 1806, et Haïti se vit partagée en deux : le « royaume » du nord, dirigé par Henri Christophe, et la « république » du sud, placée sous le président Alexandre Pétion[1064].

Il faut convenir que l'esclavage n'était pas un thème banal pour la philosophie politique du XVIII° siècle. La « liberté » représentait pour les Lumières la plus haute valeur politique car la plus universelle – d'où la métaphore de l'esclavage comme le « mal ». Au-delà des idées pures, cette métaphore s'est développée parallèlement à l'esclavage pris comme pratique économique bien réelle contribuant à la « dispersion » des idéaux : l'assujettissement capitalistique de groupes d'individus non-Européens comme marchandises dans les colonies, soutenues pour ce genre de manœuvre. Les conflits entamés entre la Hollande et l'Angleterre à partir de 1651 débouchèrent sur le traité d'Utrecht, de 1713, par lequel cette dernière prit le contrôle des activités liées au commerce d'esclaves des Espagnols et des Hollandais. La production sucrière fit basculer l'ordre du commerce international. La demande européenne, « rendue insatiable par sa

[1063] MARTIN, Jean-Clet, « Haïti depuis la fenêtre de Hegel », disponible sur http://jeancletmartin.blog.fr.
[1064] BUCK-MORSS, *Hegel et Haïti*, op. cit., p.29-32.

dépendance à la douceur du sucre », fit que l'importation d'esclaves s'accélère vite, de même que l'exploitation des plantations[1065].

Pour Hobbes, l'esclavage était une conséquence du pouvoir[1066]. Chez Locke, l'esclavage n'est qu'une escroquerie, ne pouvant être imposée qu'aux gens dépourvus de discernement – parmi lesquels les enfants, les femmes et les « simples », et par conséquent les esclaves des colonies[1067]. La politique coloniale anglaise lui semblait donc tout à fait légitime, ne serait-ce qu'à cause de l'engagement de Locke lui-même au sein de ce commerce. En termes théoriques, la légitimation en était la « dissociation entre le champ du discours politique, traitant du contrat social, et celui de l'économie domestique ». Les esclaves appartenaient, d'après cette législation, à la sphère de la propriété privée (et donc à celle de la liberté, ou, encore, ils constituaient une affaire domestique), et restaient donc hors de portée du contrat social[1068].

Même Rousseau, pour ne pas mentionner Montesquieu[1069], reste muet quand il s'agit des Africains. « L'homme est né libre, et partout il est dans les fers », dit le *Contrat social*. Une telle omission a été récemment mise à nu par le philosophe Louis Sala-Molins (1987) : le « Code noir » établi en 1685 et abrogé en 1848 seulement en France légalisait l'esclavage, et il est fort peu probable que Rousseau ne connaissait pas la réalité des esclaves, grâce à des récits des voyageurs, parmi lesquels il ne citait, par exemple, que les immigrés du Groenland. Or, la contradiction avec son œuvre est patente : « Le droit d'esclave est nul, non seulement parce qu'il est illégitime, mais

---

[1065] Dans un article remarquable, l'écrivain uruguayen Eduardo Galeano reprend quelques épisodes du saccage infligé à l'Haïti. Le mythe de Simon Bolivar y est inclus : après avoir reçu l'aide de sept navires haïtiens pour la libération et la formation de la Grande Colombie contre l'Espagne (territoires qui aujourd'hui s'étendent entre la Colombie, l'Équateur, (le) Panama et le Venezuela), celui-ci n'a pas tenu sa parole d'affranchir ses esclaves, ni celle de reconnaître diplomatiquement la nation émergeante des esclaves insurgés. Bolivar a tourné le dos aux Haïtiens une fois de plus, lorsqu'il organisa le Congrès de Panama en 1824, tout en préférant y inviter l'Angleterre. D'autre part, en ce qui concerne les États-Unis, ceux-ci n'ont reconnu l'indépendance d'Haïti que soixante ans après la guerre d'indépendance. Ce pays a envahi son voisin en 1915 et y est resté jusqu'en 1934, non sans au préalable avoir atteint deux buts assez clairs : « recouvrer les créances de la *City Bank* et abolir l'article constitutionnel qui interdisait la vente de plantations à des étrangers. C'est à ce moment que Robert Lansing, Secrétaire d'État, a justifié la longue et féroce occupation militaire en expliquant que la race noire était incapable de se gouverner elle-même » (« Les péchés d'Haïti », disponible sur http://www.resistir.info/galeano/haiti_18jan10.html).

[1066] BUCK-MORSS, *Hegel et Haïti*, op. cit., p.7, 14, 19 et 15.

[1067] LOCKE, John, *Deux traités du gouvernement*, traduction Bernard Gilson, Paris, J. Vrin, 1997, p.19 ; cité par BUCK-MORSS, *Hegel et Haïti*, op. cit., p.16-7.

[1068] BUCK-MORSS, *Hegel et Haïti*, op. cit., p.17.

[1069] Voir les causes géographiques et même la formation du nez : *De l'esprit des lois*, édition V. Goldschmidt, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, p.393 ; cité par BUCK-MORSS, *Hegel et Haïti*, op. cit., p.20.

parce qu'il est absurde et ne signifie rien. Ces mots, esclavage, et, droit, sont contradictoires ; ils s'excluent mutuellement »[1070].

Même si l'on peut critiquer une « réduction *ad hominem* », les théoriciens politiques des Lumières ont dû faire face à l'esclavage dans la pratique économique – ce qu'une analyse de portée historique permet de mettre en évidence. L'abolition était la « seule issue logique » de la liberté. La colonie de Saint-Domingue, avec son demi-million d'esclaves, a, grâce à une « révolte organisée » et donc par la violence, obtenu l'abolition par la force en 1794 – après toute une série de révoltes, menées dans l' « accomplissement » de la Révolution française.

La présence d'intellectuels sur la scène publique au sujet de l'esclavage s'avère une réalité. Prenons par exemple la « Société des Amis des Noirs », fondée en 1788. Parmi ses collaborateurs on compte Condorcet, Brissot, Mirabeau et l'abbé Grégoire : leurs écrits condamnaient la condition des esclaves dans les colonies. Ils étaient d'abord pour une émancipation progressive, défendant en suite le droit des anciens esclaves libres. Pierre-Franlin Tavarès établit le lien entre Hegel et Haïti et prouve que le philosophe a lu l'abbé Grégoire, figure qui plaidait en faveur de l'abolition. Toutefois, pour Tavarès, l'esclavage n'aurait été traité par Hegel qu'après les années 1820. Tavarès n'avance pas non plus la piste de la lecture de *Minerve*.

Archenholtz ouvre un article du journal *Minerve*, en 1804, qui annonce : « Dorénavant, le monde a les yeux tournés vers Saint Domingo ». Il avait fondé ce journal pour couvrir la Révolution française « depuis ses origines » et les événements en Amérique dès 1792. Ces articles s'inspiraient des sources anglaises et françaises, et les articles étaient parfois repris d'autres journaux européens. Malgré les interdictions et la censure (notamment en France, en 1803), de nombreux journaux, y compris aux États-Unis, portaient sur la révolution haïtienne : en Pologne et en Angleterre, paraissaient le *Edinburgh Review* et le *Morning Post*, dans lequel figurait un sonnet de Wordsworth intitulé « À Toussaint Louverture »[1071].

La devise de *Minerve*, revue déjà réputée, était de « révéler l'âge et le corps de ce temps, sa forme, sa tension véritables ». Cette phrase apparaissait en anglais à la « une ». Le biographe d'Archenholtz décrit cette revue

---

[1070] ROUSSEAU, *Du contract social ou Principes du droit politique*, in *Œuvres III*, op. cit., p.351 et 358. Le vieux Kant, en 1795, dans son *Projet de paix perpétuelle*, critique la guerre, mais spécifiquement la promotion de « comptoirs commerciaux » dans les « nouvelles terres » (« considérés par eux », les Européens, « comme n'appartenant à personne »), telles que « les îles à sucre, où s'est établi l'esclavage le plus cruel et le plus raffiné [, qui] ne produisent pas de bénéfice réel et ne servent, indirectement il est vrai, qu'à une fin très peu louable, à savoir à la formation de marins pour les flottes de guerre, par conséquent à l'entretien des guerres européennes » (op. cit., 31-33).

[1071] BUCK-MORSS, *Hegel et Haïti*, op. cit., p.24, 27-8, 32-3, 36-7, 45-6, 36-7 et 39-40.

comme le périodique politique le plus important du tournant du siècle dont la diffusion a, qui plus est, atteint plus de trois mille exemplaires. Au nombre de ses lecteurs se trouvaient Goethe et Schiller (celui-ci correspondait avec Archenholtz), le roi Friedrich Wilhelm III de Prusse, Klopstock (un contributeur), La Fayette, Schelling et … un certain Hegel. Dans une lettre à Schelling datée du 24 décembre 1794, lors de sa période bernoise, Hegel mentionne le fait d'avoir retrouvé un collaborateur de « la *Minerve* d'Archenholtz », Oeslner. Cela suffit à prouver sa connaissance de la publication[1072].

Il nous faut trancher. Ou bien Hegel était le « plus aveugle » des philosophes contemporains, dépassant Locke dans l'ignorance de la « preuve imprimée sous ses yeux à la table du petit déjeuner » ; ou bien il était parfaitement au courant du fait que des esclaves réels ont gagnèrent leur indépendance envers des maîtres réels – « et il élabora sa dialectique du maître et de l'esclave en l'inscrivant délibérément dans ce contexte »[1073].

Lisons Hegel et le vol de *Minerve* :

> « La lecture des journaux est une sorte de prière du matin pour l'homme moderne. On oriente son attitude contre le monde et vers Dieu, ou vers ce qu'est le monde. L'un est tout aussi sécurisant que l'autre, car on sait où l'on se trouve »[1074].

En plein mois de janvier 2010, voici qu'Haïti s'est vu ravagée par un tremblement de terre des plus graves, dont la froide comptabilité a dépassé le chiffre de cent cinquante mil morts et plus d'un million de victimes. Privés même de leurs infrastructures déjà précaires, détruites, les Haïtiens luttent une fois de plus, résistant sous l'égide de la solidarité. Leur épreuve de dignité est télévisée en direct et elles est également explorée sur le réseau mondial, alors même que ces médias les font glisser du rôle de victimes impuissantes à celui de voleurs : affamés, ils ne pourraient que s'approprier les décombres des magasins et des supermarchés. Soit, mais on touche là à la sacralité de la propriété privée. Ce qui revient à dire que la prise de parole des victimes manifestée par leur activité, nie l'humanitarisme. Nous ne pouvons que nous attrister de voir une journaliste de la chaîne France 24, peut-être dans un acte manqué et en référence à l'aide internationale

---

[1072] HEGEL, *Correspondance I*, op. cit., p.17-8 ; cité par BUCK-MORSS, *Hegel et Haïti*, op. cit., p.42.

[1073] BUCK-MORSS, *Hegel et Haïti*, op. cit., p.47.

[1074] HEGEL, cité par son biographe ROSENKRANZ, Karl, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Darmstadt, Wissenchaftliche Buchgesellschaft, 1977, p.543 – édition française *Vie de Hegel* suivi de *Apologie de Hegel contre le Docteur Haym*, traduction Pierre Osmo, Paris, Gallimard, 2004 (in BUCK-MORSS, *Hegel et Haïti*, op. cit., p.46).

(nécessaire et bien venue, au demeurant), émettre un apeuré « nous, les Occidentaux ».

Sur ces entrefaites, la France se dit prête à annuler la « dette » de ce pays. L'armée brésilienne est plus préoccupée de montrer ses drapeaux et de n'aider que les cadres de l'ONU. Les États-Unis contrôlent abusivement l'espace aérien et ont envoyé plus de militaires que les accords internationaux ne le permettent – et cela au détriment de la stratégie ayant pour but de sauver et d'aider le plus grande nombre possible de victimes (ce qui exigerait évidemment de donner la priorité d'arrivée au transport de nourriture et de médecins). Le double malheur de l'Haïti est d'être, à la fois, placé au-dessus de plaques volcaniques – et près des États-Unis. Car, dirigés par le prix Nobel de la paix, les Américains entraînent, sans coût trop élevé, leur armée et « empêchent » une redoutable vague d'immigrants – les Damnés de la Terre – de gagner la Floride. De cette façon, l'Amérique reste sous l'hégémonie états-unienne. Il faut chanter avec Caetano Veloso et Gilberto Gil, dans leur nouvelle « *Tropicália* ». Où est-elle, Haïti ? De quoi Haïti est-elle le nom ? :

> « Et peu importe si les yeux du monde entier/ peuvent pour un instant être tournés vers la place/ où jadis des esclaves étaient châtiés/ (…) Et à la télé, si tu vois un député en proie à une panique mal dissimulée/ en face de n'importe, mais vraiment n'importe, n'importe quel/ plan d'éducation qui semble facile à mener/ qui semble facile et rapide/ et que celui-ci représente une menace de démocratisation/ de l'école primaire/ Et si ce même député défend l'adoption de la peine capitale/ et le vénérable cardinal dit qu'il voit tant d'esprit dans un fœtus/ et aucun chez le marginal/ (…) Et les pauvres, comme ils sont pourris, et chacun sait comment on traite les Noirs/ et quand tu iras te promener dans les Caraïbes/ et quand tu iras baiser sans capote/ et présenter ta participation savante au sujet du blocus de Cuba/ Pense à Haïti, prie pour Haïti/ Haïti est ici/ Haïti n'est pas ici »[1075].

[1075] Paroles de la chanson *Haiti*, écrite par Caetano Veloso et Gilberto Gil et figurant dans l'album *Tropicália 2*, datant de 1993, http://letras.terra.com.br/caetano-veloso/44730/). Traduction libre.

TOTALITÉ ET SCISSION

La Thèse de doctorat de Marcuse, *L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, nous aide dans la contextualisation théorique de la démarche hégélienne[1076]. Dans cet ouvrage, l'auteur se préoccupe avant tout d'établir un panorama de l'histoire de la pensée. Autrement dit, selon Marcuse, la problématique de la philosophie orbitait autour d'une « situation historique déterminée », d'où elle pouvait « naître » : « la situation de la 'division' ». Dès 1801, dans la *Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*[1077], Hegel se serait mis à l'exploration de ce thème : « Lorsque la puissance d'unification disparaît de la vie des hommes et que les positions, ayant perdu leur vivante relation et leur action réciproque, ont acquis leur indépendance, alors naît le besoin de la philosophie »[1078]. Notons que la philosophie est dès lors conçue comme « quelque chose dont la vie humaine a besoin »[1079]. Hegel lui-même en atteste. La manifestation de l'Absolu se trouverait séparée de cet Absolu. Toutefois, la source ne peut se laisser

---

[1076] Le lecteur verra que tout au long de ce qui suit, surtout quand il est question de la systématisation de l'historicité chez Hegel, nous sommes hautement redevables à cet ouvrage, rédigé en 1932. En outre, Karl Löwith, quelques années plus tard, aura caractérisé l' « essence » de la philosophie de Hegel comme étant le « mouvement », tout en citant Marcuse. Toutefois, il en tire d'autres conséquences, qui renvoient plutôt au sens de l'accomplissement de l'esprit dans la religion au détriment de la nature. C'est pourquoi il privilégiera plutôt Goethe et Nietzsche – à cause, justement, de leur rapport primordial à la nature. Ceci étant, force est d'admettre, avoue Löwith, que même chez Hegel, et malgré lui, on peut dégager d'autres rapports temporels : « Pourtant, chez Hegel même, parler d'esprit du temps n'implique pas une historicité de l'esprit » (*De Hegel à Nietzsche*, op. cit., pour le mouvement, voir p.49 ; pour Goethe et les phénomènes naturels originaires, voir p.26 ; pour Nietzsche et la justification dionysiaque de la vie, p.233 ; pour une autre lecture de Hegel, rattachée à la théologie, p.250). En ce qui concerne le thème de ce chapitre à proprement parler, à savoir, la scission, Löwith reprend la polémique qu'ont entretenue Hegel et Goethe. Dans ce sens, ce que l'écrivain admirait dans le philosophe aurait été sa quête d'un lien dynamique entre sujet et objet : « Trouver et fonder le milieu entre sujet et objet, entre le pour-soi et l'en-soi, entre l'intériorité et l'extériorité, tel fut, pour Hegel, depuis le premier fragment systématique jusqu'à la *Logique* et à l'*Encyclopédie*, le véritable mobile de sa philosophie de la médiation, par laquelle la substance devait devenir le sujet et le sujet acquérir la substance » (Ibidem, p.21).

[1077] La *différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, et *Foi et savoir* ont été rassemblées dans quelques unes des éditions françaises de Hegel, comme c'est le cas de *Premières publications* (traduction Marcel Méry, Éditions Ophrys, Gap, (1952), 1964) : il s'agit de l'œuvre utilisée par les traducteurs de Marcuse. Les éventuelles apparitions de ces deux ouvrages dans notre exposée seront donc toujours citées en référence à MARCUSE, Herbert, *L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, traduction Gérard Raulet et Henri-Alexis Baatsch, Paris, Gallimard/Tel, (1972), 1991.

[1078] HEGEL, G. W. F., *Différence des systèmes*, op. cit., p.88 (cité par MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.19).

[1079] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.19.

étouffer : « La division est la source du besoin de la philosophie et, en tant que culture de l'époque, l'aspect nécessaire et donné de la figure concrète »[1080]. Par conséquent il est question tant de savoir ce qui se scinde que de connaître le sens d'une telle division.

Il faut néanmoins préciser que le but de Marcuse consiste à mettre en évidence le sens de la *Logique* comme issu de l'ontologie. Ce qui revient à dire que l'Être est entendu comme « mobilité ». La primauté de cet aspect dans l'œuvre de Hegel rendrait possible la compréhension de l' « historicité », c'est-à-dire ce qui détermine et limite l'histoire (ici, par opposition à la nature et à l'économie). Cette histoire serait ontologique et non scientifique ; nous le voyons dans la simple affirmation suivante : « c'est historique –, elle [l'historicité] indique le sens de ce 'est', le sens d'être de l'historique ». Dans sa démonstration, Marcuse pose, d'une part, que si mobilité il y a, celle-ci est intelligible sous la forme de l' « advenir » ou de la mobilité même et, d'autre part, que le truchement des différentes modalités de l'être (les contacts réels et pratiques entre société et nature, à toutes les niveaux) fait naître le principe du changement, ce qui met en place (ou « pose », dans le sens de création qu'adopte le jargon hégélien) un sens déterminé. C'est la raison pour laquelle « la vie historique prend place au milieu de l'étant ». La vie porteuse d'historicité est définie comme un « Esprit », dont le sens découle de la généralité de l'Être, toujours en devenir car « mobilité vivante ». Cet Être est bel et bien l' « unité originelle » et « unifiante » de la subjectivité et de l'objectivité. Bref, une « histoire de l'étant » est possible.

Le mouvant étant commun à l'Être et à la pensée, il est question d'entrer autrement dans la maison de Hegel. Marcuse propose la séquence d'une « tendance fondamentale » dans celle-ci, à savoir, le sens de l'Être comme mobilité. Ceci s'écarte promptement des interprétations traditionnelles, selon lesquelles le significat de l'historicité serait à chercher dans les leçons sur la philosophie de l'histoire – « qui en fait éliminent déjà ou tendent à figer les découvertes de la *Phénoménologie* et de la *Logique*, sans aucun réexamen du concept de 'Vie' »[1081]. Nous utiliserons ce judicieux argument dans notre futur exposé portant sur les limites hégéliennes ou sur les tentatives d'appropriations dont elles ont fait l'objet de la part de « vieux » interprètes. Pour reprendre le fil de notre texte, tout ce que nous venons de mentionner a été fait dans le but d'éclaircir, quoique provisoirement, la démarche entamée par Marcuse depuis la lecture des premières œuvres hégéliennes.

La division est conceptualisée par des couples opposés : « esprit et matière, âme et corps, foi et entendement, liberté et nécessité, être et non-

[1080] HEGEL, *Différence des systèmes*, op. cit., p.86 (cité par MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.19).
[1081] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.19 et 13-18.

être, concept et être, finitude et infinité ». Par le « progrès de la culture », croyait le jeune Hegel, ces oppositions seraient devenues, par rapport à l'universel, la « subjectivité absolue » face à l' « objectivité absolue ». Les « limitations tranchées » d'un monde où l' « entendement » est investi de la « direction absolue » sont palpables dans l' « indifférence de la sécurité » et dans la chute de l'universalité. L'entendement ne considère ses objets que de façon positive, comme étant au repos : il « se contente de mettre en relation ces étants et de fixer aussi univoquement ces relations, de parachever les limitations, de procéder à de nouveaux partages et à de nouvelles oppositions ». Cet enjeu oblige à appréhender l'étant dans une « déterminité claire et univoque » ou, dit Hegel, comme un « moment limité du présent », l'ici et maintenant[1082].

Il en découle qu'une chose est forcément une chose et non pas une autre, qu'il s'agit d'un positif déterminé d'une façon qui exclut d'emblée toute négativité. En y regardant de plus près, on se rend vite compte que cette logique est bouleversée :

> La totalité des étant « (…) est un positif, c'est-à-dire un 'posé' ; en même temps qu'il est posé comme tel et tel étant, se trouve simultanément posé un étant qui l'environne et que lui n'est pas, de telle sorte que ceci 'qu'il n'est pas', le négatif, appartient à l'être même du positif et est son négatif qui seul le rend possible comme tel et tel étant, comme positif en général ».

Ce qui se trouve posé et qui se prête dès lors au saisissement « renvoie par-delà [soi]-même » ; cela demande à être « complété ». Ce de quoi l'entendement se charge, en posant autant d'autres déterminations :

> « Et de la même façon qu'en quelque sorte dans la dimension horizontale, dans la juxtaposition de l'espace, la positivité de l'étant s'édifie sur une négativité infinie et indéterminée, la même chose a lieu dans la dimension verticale de la succession du temps : tout 'être' est être-devenu et devenir d'un autre 'être'»[1083].

Ce que l'entendement détermine est encerclé par l'indétermination, « devant et derrière ». La diversité a donc le « néant » pour limite : « elle repose sur le néant, car pour l'entendement l'indéterminé n'est rien et

[1082] HEGEL, *Différence des systèmes*, op. cit., p.87-9 et 103 (cité par MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.20).
[1083] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.20-1.

débouche dans le néant ». Du point de vue de la division, la synthèse ne peut être saisie que comme un « au-delà »[1084].

Voilà que nous entrons dans le domaine de l' « Absolu ». Le projet d' « intention d'unité »[1085] commence à se réaliser. Au moment où Hegel a laissé l'Absolu, celui-ci est une opposition à l'étant, il en est la négation ou, lisons-le sous la plume de l'auteur, l' « Absolu négatif ». S'il ne recoupe aucune zone de l'étant, c'est parce qu'il reste indéterminé aux yeux de l'entendement : c'est le néant. Cependant, l'unité qu'il propose n'est pas vide : il s'agit de la « totalité de l'Être » qui enveloppe les étants et d'où émergent les particularités finies. Nous retrouvons là le fondement de la relativité empirique dans laquelle se meuvent toutes les positions et oppositions et qui, cependant, comme ce dernier est, pour ainsi dire, isolé (à ce moment-là, le couple Être et néant n'a pas encore été jeté dans le monde), constitue son propre fondement. Le problème du « début de la philosophie » s'y trouve également posé : « en face du monde 'juste' est le monde 'renversé' de la philosophie, en face de la sérénité totale, l'inquiétude totale ». La « tâche » propre à cette philosophie serait la « restauration de la totalité » ou la « construction de l'Absolu ».

Dans ce tout autre aménagement théorique, l'étant est conservé et retourne là d'où il était tombé. En outre, le néant à l'origine est entendu comme la « vitalité extrême » qui fait apparaître les choses. Ce qui est divisé reçoit une détermination, et l'Absolu opère une synthèse : « Ce qui est divisé est division d'une entité qui se divise elle-même, d'un Un originel, dans l'unité et la totalité duquel il se tient ». Nous comprenons déjà que la division est nécessaire à la production. La restauration de la totalité ne peut alors pas abolir l'antagonisme que constitue l'Absolu même. Chez Marcuse, cela se traduit par la construction de l'Être comme mobilité, comme devenir. Hegel définit la philosophie comme la position de l'être dans le non-être, c'est-à-dire la « manifestation », le « devenir », que l'on voit « en tant que vie ». Cet accomplissement a lieu « sous une forme temporelle » - c'est une « contingence dans le temps », car la division se détermine dans l'effectivité qui dominera la vie. « La division étant donnée », ce qui est décisif, pour Hegel, c'est de la dépasser et de se pencher sur l'être, intellectuel et réel, comme devenir ou produit[1086].

Marcuse observe que les notions de « production » et de « productivité » seront présentes dans l'œuvre de Hegel jusqu'aux développements de la *Logique*. Par ailleurs, la conception ontologique semble justifiée dans la

---

[1084] HEGEL, *Différence des systèmes*, op. cit., p.91 et 89 (cité par MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.21).
[1085] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.26.
[1086] HEGEL, *Différence des systèmes*, op. cit., p.89-90, 87, 90 et 88 (cité par MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.21-2 et 24).

mesure où le devenir n'est pas du tout extérieur aux étants (il ne s'érige donc pas comme une « universalité vague ») – « mais la mobilité est déjà présentée comme détermination ontologique de l'Absolu ». Le « produit » n'est jamais « déjà-là », reposant sur lui-même, il est posé. Produit de quoi ?, s'interroge Marcuse. Certes de l'Absolu, mais pas d'une façon extérieure, car l'être divisé est l'être de l'Absolu qui se divise et qui n'apparaît qu'en se divisant : son « origine » ne saurait être abstraite. Pourtant, que produit-il ? Lui-même, puisque ce mouvement est une « reproduction » : « En tant qu'il est produit, l' 'être' est une production, soit dégagement, continuation, 'mise en position' ». Ce devenir est celui d'un « être devenu ». Embrasser les étants divisés dans la totalité où ils se tiennent, c'est concevoir cet Absolu comme mobilité – et la tâche de la philosophie est donc un « événement historique vivant »[1087].

Il faut maintenant s'occuper de ce qui faisait de cette philosophie un « problème concret », à savoir la « situation philosophique » instaurée par la découverte kantienne de la « racine unique des deux branches de la connaissance, l'entendement et la sensibilité, dans la pure aperception, ou encore l'imagination transcendantale ». Cependant, la possibilité de ce rassemblement reste chez Kant « interne ». La critique de Hegel tient à contrecarrer la démarche de Kant comme ne privilégiant que le subjectif. En effet, l'unité à laquelle Hegel s'intéresse est celle de la « Différence nécessaire » : « partout où se manifeste l'étant, il apparaît dans la Différence entre subjectivité et objectivité et, partant, dans la Différence en général, dans la division ». Or, « si l'Absolu en général », écrit Marcuse, « se pose sous la forme de l'existence, il doit se poser en une dualité de la forme, car apparaître et se diviser ne font qu'un », poursuit Hegel[1088]. L'étant, sous l'égide de l'être, exige donc, en tant qu'objectivité, une dimension subjective ; en tant qu'objectivité il est déjà subjectivité, ce qui explique la « substance » comme « sujet »[1089].

Le savoir qui, dans son activité, unifie sujet et objet (comme le Schelling du *Système de l'idéalisme transcendantal*[1090]) doit se déterminer : « Seul un savoir qui se sait totalité de l'étant se sait comme objectivité et est en même temps la subjectivité de cette objectivité », voilà le concept de « Raison » chez Hegel. L'Absolu porte en lui son opposé, son négatif : l'Absolu est la « Différence absolue ». Il est le « pouvoir » exercé sur sa propre négativité, ce qui fait du « mode même de son être » une conjugaison de « liberté et [de] nécessité ».

[1087] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.24-5 et 27.
[1088] HEGEL, *Différence des systèmes*, op. cit., p.128 et 147 (cité par MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.27-8).
[1089] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.28-9.
[1090] Partie III.

Le fait que la totalité ne soit pas une « somme » mais l' « Être » est un acquis. Si l'intuition transcendantale et le savoir transcendantal ont dépassé l'opposition dont il est question[1091], pourquoi Hegel a-t-il attaqué Kant ? Parce que ce dernier se serait dessaisi de ses conquêtes en retombant sur l'entendement. Hegel développe ce point dans la section « Philosophie de Kant », dans la dissertation *Foi et savoir*, où il voit la philosophie de Kant comme celle « de la satisfaction et de la bonne conscience »[1092].

Cela nous oblige à donner un aperçu de la *Critique de la raison pure*. Hegel tient cette œuvre pour une façon réussie, en principe, de mettre l'Absolu en lumière. Lorsque Kant se pose la question de savoir « comment les jugements synthétiques *a priori* sont (…) possibles »[1093], Hegel pense que le jugement synthétique pose l'unité *a priori* du sujet et de l'objet. Mais la clef hégélienne étant l'unité absolue originelle, l'allégeance de la philosophie kantienne serait censée rechercher cette unité dans cela même qui la fonde *a priori*[1094].

Kant écrit ceci dans le paragraphe « Du principe suprême de tous les jugements synthétiques » :

> « La possibilité de l'expérience est donc ce qui donne une réalité objective à toutes nos connaissances *a priori*. Or, l'expérience repose sur l'unité synthétique des phénomènes, c'est-à-dire sur une synthèse selon des concepts de l'objet des phénomènes en général, sans lesquels elle ne serait jamais une connaissance, mais une rhapsodie de perceptions (…). L'expérience a donc pour fondement des principes de sa forme *a priori*, c'est-à-dire des règles générales de l'unité dans la synthèse des phénomènes » ;

ou encore : « Le principe suprême de tous les jugements synthétiques est donc que tout objet est soumis aux conditions nécessaires de l'unité synthétique du divers de l'intuition dans une expérience possible ».

La connaissance est ainsi la « liaison » des représentations du divers donné qui trouve son unité dans un objet : « L'objet est ce dont le concept réunit le divers d'une intuition donnée ». Cette unité n'appartient nullement aux objets eux-mêmes, mais c'est « un acte de la spontanéité de la faculté de représentation ». Pour la distinguer de la sensibilité, Kant opte pour la

---

[1091] HEGEL, *Différence des systèmes*, op. cit., p.89, 105, 148-9 et 102 (cité par MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.29-30 et 32).
[1092] HEGEL, G. W. F., *Foi et savoir*, op. cit., p.198 (cité par MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.33).
[1093] KANT, *Critique de la raison pure*, op. cit., p.78.
[1094] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.34.

nommer « entendement » et il en conclut ceci : « toute liaison, que nous en prenions conscience ou non (…) est un acte de l'entendement, auquel nous voudrions donner l'appellation générale de synthèse ». Dans un autre passage, le philosophe de Königsberg observe que la liaison est la seule qui ne soit pas donnée par les objets et donc la seule dont l'effectuation dépend du sujet[1095]. Or, s'étonne Marcuse, Hegel s'oppose diamétralement à Kant[1096] dans sa façon de poser le problème.

Nous savons déjà que, pour Kant, le concept de liaison est l'unité du divers. La représentation de la liaison n'appartient pas à la liaison elle-même, elle doit s'effectuer ailleurs, dans une unité qui la rende possible. Dans le raisonnement kantien, la synthèse des catégories est antérieure à l'expérience, mais elle requiert une instance qui la précède – l'aperception. Toute unité est synthétique et elle ne l'est qu'en étant mise en marche, telle est sa spontanéité. Bref, l'unité ultime est, chez Kant, celle du « Je pense »[1097]. L'innovation de la problématique proprement hégélienne tient dans la question de savoir comment l'unité transcendantale peut se placer sur le terrain d'origine des Différences[1098] et de plus, s'il existe une identité.

Aux yeux de Hegel, cette unité synthétique n'est pas une « identité vide » propre au « Je pense » : « c'est un advenir concret, réellement synthétique, auquel appartient déjà 'diversité, corps, matière ou ce qu'on veut' »[1099]. Ce qu'introduit Hegel, et qui l'oppose à Kant, c'est la « vie », c'est-à-dire l'être qui instaure la possibilité de l'étant pour une conscience. Certes, Hegel se meut sur le terrain kantien de la philosophie transcendantale, mais il ne s'aurait s'arrêter là. Examinons cela de plus près. L'unité originelle chez Kant s'établit par l'aperception, ce qui unit le « donné » et la « pensée ». Pour Hegel, néanmoins, l'être est déjà « être-pour-la-pensée », de même que l'objectif est déjà « objectif-pour-le-subjectif ». Dans la lecture hégélienne, le donné est objectif et il est toujours un « particulier » dans l' « ici et [le] maintenant ». Par la connaissance, ces donnés sont soumis à des règles qui ne se trouvent pas dans l'être et qui sont des pensées. L'ébranlement touche à la nature même de la synthèse : « l'unité est seulement dans l'advenir d'une synthèse et dans cette synthèse seule, avec elle, la Différence est ».

Convenons qu'une telle démarche est beaucoup plus qu'une simple « reprise historique » du kantisme, car le jugement est entendu comme étant en dehors de l'unité recherchée par Hegel : « le problème est très vite ramené de la possibilité de juger à ce qui advient véritablement dans le

---

[1095] KANT, *Critique de la raison pure*, op. cit., p.203-4, 162 et 157-8.
[1096] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.36.
[1097] KANT, *Critique de la raison pure*, op. cit., p.158-9.
[1098] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.36.
[1099] HEGEL, *Foi et savoir*, op. cit., p.207 et 209 (cité par MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.37).

jugement : à l'état de choses de l'étant jugé même »[1100]. Nous savons que Kant remonte l'échelle des synthèses jusqu'à l'aperception ou à l' « acte de la spontanéité du Moi »[1101]. Cette synthèse ne présuppose rien, elle se constitue dans son acte ; le « Je pense » est à la fois pensée et « pensée se pensant »[1102]. Or, il s'en suit que le « Je pense » n'est pas un étant. Hegel y voit l'idée la plus profonde, bâtie, malheureusement, sur la « déduction superficielle des catégories ». Il est vrai qu'il loue Kant pour ne pas avoir pris concept et intuition « en particulier ». Mais passons à ce qui lui semblait être les limites de l'approche kantienne : l'aperception comme principe se distingue du « sujet représentant ». Si la synthèse ainsi décrite rend possible l'objet pour le sujet, l'humain n'est plus qu'un « produit », et l'on retombe une fois de plus dans la séparation : l'identité devient « d'un côté le sujet en général, et de l'autre l'objet tout en étant à l'origine l'une et l'autre ».

Hegel attribue le succès d'une telle synthèse à l' « imagination productive » comme « figuration productive », plutôt qu'à l'aperception. À ses yeux, nous serions face à un contresens, puisque ce principe ne saurait être retrouvé dans la subjectivité des hommes. D'où son rejet :

> « Mais en tant que cette imagination productrice est propriété seulement du sujet, de l'homme et de son entendement, elle perd elle-même son milieu ; aussi n'est-elle que ce qu'elle est, et devient quelque chose de subjectif »[1103].

En revanche, dans la *Différence des systèmes*, l'unité doit être posée de façon non seulement subjective, mais également objective. L'enjeu de la « synthèse absolue » est de dégager le sens de l'Être et de l'étant, plutôt que du connaître et du connu ; son principe lui serait adéquat, dans la mesure où c'est à partir de l'Absolu que l'étant se pose en tant que tel[1104].

À la question de savoir comment les jugements *a priori* sont possibles, Hegel répond qu'ils dépendent de la « Raison » : la possibilité même de l'identité entre sujet et objet, entre particulier et universel ou encore entre pensée et être, se trouve dans la raison, « qui n'est rien d'autre que cette identité entre des termes aussi hétérogènes »[1105]. Pour conclure, le « monde », écrit Marcuse, compris comme « la diversité donnée de l'étant »,

---

[1100] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.37-9.
[1101] KANT, *Critique de la raison pure*, op. cit., p.159.
[1102] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.40.
[1103] HEGEL, *Foi et savoir*, op. cit., p.207-9, 206-7, 209-10 et 224 (cité par MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.41-3).
[1104] HEGEL, *Différence des systèmes*, op. cit., p.107 et 142 (cité par MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.44).
[1105] HEGEL, *Foi et savoir*, op. cit., p.207 (cité par MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.46).

ne saurait se borner à un « objet du Moi humain », à quelque chose qui s'oppose à lui : « au contraire, la diversité 'appartient' dès l'origine à l'être du Moi, comme négativité qui l'instaure en positivité, comme diversité dont seule la synthèse le fait être vraiment, de même au demeurant que tout étant ». La synthèse absolue serait la seule « authentique » parce que l'étant y apparaît sous la forme universelle qui n'est pas d'emblée unitaire ; l'origine est l'être de l'étant, elle ne le transcende point[1106].

Dans la *Phénoménologie*, Hegel critique le fait que pour l'observation l'esprit a, comme dans un « sac », un grand nombre de facultés hétérogènes[1107]. C'est pourquoi il peut affirmer que le savoir par l'intuition est une « construction »[1108].

Nous nous permettons encore ces derniers mots pour introduire notre choix quant à la présentation de Hegel. Nous nous limiterons d'emblée surtout à la lecture de la *Phénoménologie de l'esprit* (1807), de la *Science de la logique* (ou la *Grande logique*, datant de 1812-16/31) et de *La raison dans l'Histoire* (cours de 1822 à 1831), tout en y ajoutant, quand cela nous semblera pertinent, des extraits de l'*Encyclopédie* (1817, 1827 et 1830, la *Petite logique*) et de la *Philosophie du droit* (1821). Excepté *La raison dans l'Histoire*, les autres ouvrages forment le corpus du « système » hégélien. On pourrait même en proposer un enchaînement interne : la *Phénoménologie*, pour la subjectivité, puis la *Logique*, pour l'objectivité, ensuite l'*Encyclopédie*, pour les sciences positives, et finalement la *Philosophie du droit*, pour la société et l'État. En ajoutant la précision selon laquelle le partage entre la *Phénoménologie* et la *Logique* ne saurait être étanche. Parce que, comme le rappellent à juste titre les deux traducteurs de la *Logique*, la *Phénoménologie* met en œuvre tout le système – avec l'esprit et la religion. Cela empêcherait donc qu'elle ne fasse partie de celui-ci que comme simple préambule[1109]. Autrement dit, le cheminement de la science est déjà de la science. Il reste néanmoins flagrant que le développement de la *Phénoménologie* est tout autre que l'atemporalité de la *Logique*, celui-là étant basé sur une reconnaissance qui part de la certitude sensible et verse, peu à peu, le contenu de l'acte de connaître dans des formes distinctes de cette certitude – en formant la processualité de l'histoire. Le rapport entre la « conscience » et la « logique » est attesté par ce passage de la *Logique*, où celle-là est dotée de concrétude, et celle-ci porte des « essentialités pures » :

[1106] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.46-7.
[1107] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit I*, op. cit., p.253.
[1108] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.43.
[1109] JARCZYK, Gwendoline et LABARRIÈRE, Pierre-Jean, « *Phénoménologie de l'esprit* et *Science de la logique* - Perspectives nouvelles », in *Lectures de Hegel*, op. cit., p.66.

> « La conscience est l'esprit comme objet concret ; mais le mouvement par lequel elle se meut vers l'avant repose uniquement, comme il en va du développement de toute vie naturelle et spirituelle, sur la nature des essentialités pures qui constituent le contenu de la logique »[1110].

De plus, dans la *Phénoménologie*, le « tout » est partout (conscience, auto-conscience, raison, esprit et religion), mais il ne s'exprime complètement que dans le savoir absolu, celui qui bâtit le point de départ de la *Science de la logique*. Voilà pourquoi l'important est de saisir que l'absolu, présent dans toutes les œuvres hégéliennes (le savoir de la phénoménologie, l'idée de la logique et l'esprit de l'encyclopédie), est en fait un « point de départ » pour traiter la contingence et rendre effectif le savoir[1111] - le tout est premier, mais il est indéterminé. Ainsi, nous croyons avoir justifié le choix et l'emploi que nous ferons de la littérature hégélienne.

[1110] HEGEL, G. W. F., *Science de la logique*, premier tome, livre premier, *La doctrine de l'être*, traduction JARCZYK, Gwendoline et LABARRIÈRE, Pierre-Jean, Paris, Aubier-Montagne, (1972), 1987, p.13.
[1111] JARCZYK et LABARRIÈRE, « *Phénoménologie de l'esprit* et *Science de la logique* - Perspectives nouvelles », in *Lectures de Hegel*, op. cit., p.71 et 70.

CE QUI N'EST PAS (À RETENIR) : LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE HÉGÉLIENNE EN ELLE-MÊME ET SES DROIT(E)S

Un « système de la contingence » est-il envisageable ? Peut-être, mais pas avec le primat attribué par les cours de Hegel sur la philosophie de l'histoire, car le terme « contingent » peut s'avérer un mot vide dès lors que l'idée féconde de rapport est réduite à autant de relations extérieures auxquelles les individus ne peuvent que s'adapter. Dans un tel espace, tout est d'emblée reconnu, rien n'est neuf et l'imprévu (car la pratique ne saurait s'arrêter) est vite codifié par l'idéologie ou étouffé par les forces de l'ordre. Les finesses rhétoriques d'un Bernard Mabille ne sont guère éloignées de celles d'un Francis Fukuyama[1112]. L'absolu est le rapport, et non la complète élimination de l'autre (ou la pure affirmation de soi, son revers). La détermination agissant en surplomb est elle aussi contingente (c'est la surdétermination). Malgré ce jugement, la grande, voire brillante, étude de Mabille nous fournira à bien des égards un fil conducteur instructif au cours de notre traversée du labyrinthe hégélien. Ce que nous en exposerons dans cette partie de notre thèse correspond à ce qu'il y a d'à la fois chrétien et légaliste et que l'œuvre de Hegel nous autorise à penser.

Comme nous l'avons déjà mentionné ci-dessus, nous devons à Marcuse le développement d'un schéma élaboré autour de l'historicité hégélienne. Formellement, les bévues des adversaires de tout ce qui relève de l'histoire regagnent leur place. Le vieux Lukács a tout de même su transmettre sa portée critique, car nous savons tous combien il est lourd de prendre Hegel « en bloc ». La séparation évoquée précédemment commence à prendre corps.

La raison dans l'Histoire, ouvrage fondé sur les cours que Hegel donna à l'université de 1822 à 1831, fut publiée en 1917, et sa thèse générale est que la raison se manifesterait dans l'histoire, ce qui implique une historicité de la raison. C'est peut-être le côté le plus connu de la philosophie hégélienne. La si redoutée « philosophie de l'histoire » ne serait qu'un autre nom, il s'agirait d'une autre façon, certes « plus percutante », de mener à bien le projet d'une « histoire universelle ». Christophe Bouton rassemble quatre grandes critiques adressées à la philosophie de l'histoire hégélienne, à savoir l' « excès de rationalisme, cynisme, providentialisme, fatalisme ». Il essaie de contrecarrer celles-ci tout en proposant une issue rationaliste à l' « antinomie » entre l'autonomie et le chaos. Une telle autonomie serait née de la compréhension de l'histoire issue des Lumières :

[1112] Estimation qui pourrait lui plaire, d'ailleurs.

> « Dès lors que l'histoire est saisie comme un procès en progrès, elle est prise dans une antinomie fondamentale, qui oppose la thèse que l'histoire a un sens – un but et une signification générale – à l'antithèse qui défend l'exact contraire ».

De plus, cette antinomie s'avérerait être la présence de l' « impensé » des philosophies de l'histoire.

Cette position serait d'emblée plus complexe que celle des antinomies kantiennes, étant donné qu'elle ne se laisse pas réduire, en termes strictement hégéliens, à l'antithèse entre la nécessité et la liberté. Attribuer un sens à l'histoire aurait donc deux sens : soit il s'agit d'une instance qui échappe aux hommes, soit ceux-ci en sont les acteurs légitimes. Nous repérons tantôt la nature kantienne et la providence de Bossuet, tantôt la théodicée chrétienne de Friedrich Schlegel, pour qui l'action divine se serait divisée en trois événements majeurs, à savoir la chute, l'incarnation et la rédemption[1113].

L'essai de Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, de 1774, était dirigé contre celui de Voltaire, pour qui « la terre est un vaste théâtre où la même tragédie se joue sous des noms différents »[1114]. Herder cite d'Alembert, et définit ainsi l'entreprise d'une telle philosophie : « l'univers, pour qui sait l'embrasser d'un seul point de vue, ne serait qu'un fait unique et une grande vérité ». Pour le philosophe allemand, la pensée ne peut que s'approcher du point surplombant réservé à Dieu. Du côté francophone, Rousseau et Voltaire se démarquèrent d'ailleurs de leurs contemporains, lorsque l'un et l'autre plaidaient pour une reconstruction hypothétique de l'histoire et pour la négation de toute finalité[1115].

Chez Kant, l'histoire reste encore « hypothétique » dans sa quête pour un point de vue « cosmopolitique », tendance qui cédera de plus en plus place au rationalisme[1116]. La Révolution française a donné l'occasion à l'idéalisme allemand de développer un courant rationaliste à propos de l'histoire. Fichte, en 1793, dans ses *Considérations sur la Révolution française*, écrivit que « nous ne trouverons jamais dans l'histoire du monde que ce que nous y

---

[1113] BOUTON, Christophe, « Hegel et l'antinomie de l'histoire » in *Lectures de Hegel*, op. cit., p.300-3 et 306-7.

[1114] VOLTAIRE *Essai sur les mœurs*, op. cit., tome II, p.395 (cité par BOUTON, « Hegel et l'antinomie de l'histoire » in *Lectures de Hegel*, op. cit., p.303).

[1115] BOUTON, « Hegel et l'antinomie de l'histoire » in *Lectures de Hegel*, op. cit., p.305 et 303.

[1116] Voir BOURGEOIS, Bernard, *L'Idéalisme allemand. Alternative et progrès*, Paris, Vrin, p.235-51 (cité par BOUTON, « Hegel et l'antinomie de l'Histoire » in *Lectures de Hegel*, op. cit., p.304).

aurons d'abord mis nous-mêmes»[1117]. D'autre part, dans un essai de 1797, *Une philosophie de l'histoire est-elle possible ?*, Schelling soutient qu' « aucune histoire n'est tracée à l'avance pour l'homme, il peut et doit faire lui-même son histoire ». C'est aussi Schelling qui, dans son *Système* de 1800, écrivit que l' « histoire dans son ensemble est une révélation continue, se dévoilant progressivement, de l'absolu ». Le grand défi pratico-philosophique était – et demeure – celui de s'ériger en tant que « coauteurs » de cette entreprise, écrit Schelling[1118]. C'est pourquoi Hegel pose l'identité de la raison et de l'histoire : « l'histoire est le produit de la raison éternelle et la raison a déterminé ses grandes révolutions »[1119]. Voilà donc une quatrième voie qui ne figurait pas dans celles indiquées par Adelung en 1775 : ce qui arrive, son récit et la connaissance du passé. Il faut désormais compter sur la manifestation temporelle de la raison[1120]. Pour Hegel,

> « le point de vue de l'histoire philosophique n'est pas tiré abstraitement de la multitude des autres points de vue généraux et ne peut pas être compris si l'on fait abstraction des autres. Son principe spirituel est la totalité de tous les points de vue »[1121].

Les Allemands ne s'élevaient pas en complète opposition aux récits providentialistes, dont ils partageaient l'idée de sens : pour ceux qui avaient des tendances théologiques, le sens caché menait à Dieu, tandis que les rationalistes prônaient le dévoilement de ce sens par la raison. Chez Kant, en référence implicite à Moses Mendelssohn, cette antinomie a reçu le nom d' « abdéritisme »[1122], allusion à la ville d'Abdère, que l'on croyait peuplée de fous dans l'Antiquité : « Selon cette conception, l'histoire est une alternance infernale de progrès et de régressions, elle n'a plus de sens que le labeur de Sisyphe ».

Il est permis de schématiser ainsi cette antinomie : la thèse est que l'histoire échappe aux hommes (providentialisme et rationalisme) ; l'antithèse en sont le fatalisme et le pessimisme du déclin. Nous avons là quatre conceptions de l'histoire. Il va de soi que ce qui est propre à une

---

[1117] « Préface », traduction J. Barnin, Paris, Payot, 1974, p.79 (cité par BOUTON, « Hegel et l'antinomie de l'histoire » in *Lectures de Hegel*, op. cit., p.308).
[1118] *Système d'idéalisme transcendantal*, traduction C. Dubois, Louvain, Peeters, p.237 et 346 (cité par BOUTON, « Hegel et l'antinomie de l'histoire » in *Lectures de Hegel*, op. cit., p. 304).
[1119] HEGEL, *La raison dans l'Histoire*, op. cit., p.66.
[1120] BOUTON, « Hegel et l'antinomie de l'histoire » in *Lectures de Hegel*, op. cit., p.304-5.
[1121] HEGEL, *La raison dans l'Histoire*, op. cit., p.51.
[1122] KANT, « Le conflit des facultés » in *Kant – La philosophie de l'histoire (opuscules)*, op. cit., p.167.

antinomie, c'est l'impossibilité même d'embrasser l'un de ses termes sans être unilatéral, car aucune branche, prise en elle-même, n'est fausse :

> « De là provient la difficulté extrême de la philosophie de l'histoire, qui doit apporter une solution à cette antinomie dans une sorte de synthèse impossible, censée rendre compte de ses multiples facettes contradictoires ».

Dans chacun de ces versants, il est question de l'histoire comme d'un « prolongement d'une théorie de l'action »[1123]. Voyons en quoi cela nous convient. À propos du discours dit pessimiste, Hegel se serait démarqué de l'optimisme des Lumières, en ayant conscience de la « négativité de l'histoire » et de la souffrance des individus – d'où l'expression de Bernard Bourgeois, selon laquelle Hegel a compris « la déraison dans l'histoire »[1124]. Même dans *La raison dans l'Histoire*, l'histoire est considérée comme un « autel où ont été sacrifiés le bonheur des peuples, la sagesse des États et la vertu des individus »[1125].

Les critiques de Hegel portant sur la « Terreur », surtout dans la *Phénoménologie de l'esprit*, illustrent sa position : si la Révolution française figure comme l'espoir que « les deux mondes [soient] réconciliés ; le ciel est descendu et transporté sur la terre », la désillusion est venue aussitôt dans la furie de destruction, car l'universalité abstraite, reliée à la politique, aurait engendré une sorte de « fanatisme », exprimé dans « la haine du particulier » : « La liberté universelle ne peut donc produire ni une œuvre positive ni un acte ; il ne lui reste que l'acte négatif ; elle est seulement la furie de la destruction »[1126]. Autrement dit, la liberté absolue appliquée à la société finit par se nier, c'est-à-dire qu'elle nie les individus qui la soutiennent. La liberté est inséparable de la mort[1127]. Cette « liberté universelle », lit-on, est entendue comme dépourvue d'intériorité car elle n'aboutit nulle part. Elle ne fait que nier un « Soi absolument vide » : « C'est ainsi la mort la plus froide et la plus plate, sans plus de signification que de trancher une tête de chou ou d'engloutir une gorgée d'eau »[1128]. Hegel justifie la violence du fait du changement de régime, mais reproche la violence qui a suivi en 1793 : « La Révolution commence par la

---

[1123] BOUTON, « Hegel et l'antinomie de l'histoire » in *Lectures de Hegel*, op. cit, p.311 et 347.
[1124] Voir de cet auteur *Hegel et la déraison historique* in *Études hégéliennes*, Paris, PUF, 1992, p.271-95 (cité par BOUTON, « Hegel et l'antinomie de l'histoire » in *Lectures de Hegel*, op. cit., p.312).
[1125] HEGEL, *La raison dans l'Histoire*, op. cit., p.103.
[1126] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit II*, op. cit., p.129 et 135.
[1127] BOUTON, « Hegel et l'antinomie de l'histoire » in *Lectures de Hegel*, op. cit., p.313-4.
[1128] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit II*, op. cit., p.136.

manifestation de l'universel au sein du particulier, pour s'inverser dramatiquement en suppression du particulier par l'universel »[1129].

Nous sommes d'accord, du moins en partie. Que veut au juste dire Hegel par la « suppression du particulier par l'universel » ? Que la négativité ait besoin de l'effectif ne nous pose pas de problème ; pas plus que le fait qu'une nécessité spécifique voit le jour. Songe-t-il à l'aspect fusionnel vécu par quelques uns des acteurs de la Révolution et mis à mal par les luttes présentes ? Ou plutôt pense-t-il à une destruction n'ayant pas eu de reconstruction en contrepartie ? Il se pourrait également que la peur d'une « dictature » germe dans sa pensée … Notons-le : « une » dictature, c'est-à-dire qu'elle ne serait pas déterminée. On ne peut pas ontologiser l'affaire.

Hegel est certes ambigu par rapport à la Révolution française. Nous lisons dans les *Principes de la philosophie du droit* que la révolution est à la fois « le premier spectacle prodigieux depuis que nous savons quelque chose du genre humain » et l' « événement le plus épouvantable et qui blesse le plus la vue » - en opposition à ce qui est « abstrait ». Ces événements ne seraient pas tout à fait contingents chez Hegel, car ils résulteraient de la volonté d'appliquer l'universel immédiatement. Ils relèveraient donc finalement plutôt du chaos que de la raison[1130].

La non-historicisation du moralisme de Bouton l'amène, peut-être par le moyen d'une ruse, à une autre voie qui a cependant le mérite de caractériser l'histoire comme un domaine plein de contingence : le pessimisme s'y exprime par la caractérisation de l'histoire comme « un immense tableau fait d'événements et d'actions », « une mêlée bigarrée qui nous emporte[1131] ». C'est cet aspect qui interpelle la philosophie ; l'analyse exige la catégorie du changement, qui porte également celles de la naissance et de la disparition. L'histoire est alors soumise à la « loi de la caducité » : Hegel se serait inspiré du livre *Les ruines ou Méditations sur les révolutions des empires*, de Volney, traduit en allemand en 1792[1132]. Les synthèses forcées, que nous critiquons, n'empêchent pas de constater que le monde est déchiré :

> « nous marchons au milieu des ruines de ce qui fut excellent. Le plus noble et le plus beau nous fut arraché par l'histoire : les passions humaines l'ont ruiné. Tout semble voué à la disparition, rien ne demeure. Tous les voyageurs ont éprouvé cette mélancolie. Qui a vu les ruines de Carthage, Palmyre, Persépolis, Rome, sans réfléchir sur la caducité des empires et

[1129] BOUTON, « Hegel et l'antinomie de l'histoire » in *Lectures de Hegel*, op. cit., p.314-5.
[1130] HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., p.315-6.
[1131] HEGEL, *La raison dans l'Histoire*, op. cit., p.53-4.
[1132] BOUTON, « Hegel et l'antinomie de l'histoire » in *Lectures de Hegel*, op. cit., p.316-7.

> des hommes, sans porter le deuil de cette vie passée (…) riche ? »

Hegel, tout comme Volney, accuse les hommes et leurs passions : les « ruines » ne sauraient être l'œuvre de la nature, la « volonté humaine » y jouant un rôle ; un tel « spectacle », poursuit-il, faillit entraîner une « affliction morale et une révolte de l'esprit du bien »[1133]. Hegel semble ici s'inspirer de Herder, pour qui l'homme est un « Phénix » et n'avance qu'en perdant. Il ajoute à cela qu'il faut tenir compte aussi bien de la renaissance que de la caducité : il n'y a pas de retour à l'état initial, mais un progrès vers le nouveau[1134].

Comme nous le postulions, cette vision de l'histoire peut, en effet, forger un terrain non abstrait sur lequel les diverses pratiques pourront s'épanouir. Michael Löwy voit dans la mélancolie benjaminienne l'exemple de la conscience déchirée[1135], déjà présent dans la *Phénoménologie*, et de l'histoire comme catastrophe. L'homme qui porte de l'estime à lui-même vit dans le « domaine des passions », là où se réalise sa « particularité ». La théorie de Hegel lui accorde du bonheur ; l'homme réalise sa « finitude » quand il est confronté à « son Autre » et se réconcilie ensuite avec lui. Toutefois, sarcastique, ou plutôt pessimiste, Hegel continue ainsi : « Dans la considération de l'histoire, on peut adopter aussi le point de vue de bonheur – mais l'histoire n'est pas le lieu de la félicité ». La phrase suivante est encore plus frappante : « Les périodes de bonheur y sont ses pages blanches », puisque la « satisfaction » résiderait dans des buts qui dépassent largement la perspective individuelle[1136].

L'interprétation que donne Lukács de cette approche ne cherche pas à « sauver » Hegel. Bien au contraire, le philosophe hongrois s'efforce de voir ses limites. À un moment donné au cours de la *Phénoménologie*, l'aliénation et sa reprise par le sujet aboutiront au terrain de la « liberté absolue », autrement dit à la « Terreur » : « Cette substance indivise de la liberté absolue s'élève sur le trône du monde sans qu'une puissance quelconque soit en mesure de lui résister ». Quelques pages plus loin, Hegel précise que les déterminations antérieures se trouvent « perdues » dès que le « Soi » est exposé à cette liberté[1137]. D'où il découle que ce qui a succédé à la

---

[1133] HEGEL, *La raison dans l'Histoire*, op. cit., p.54 et 103.
[1134] BOUTON, « Hegel et l'antinomie de l'histoire » in *Lectures de Hegel*, op. cit., p.317-9.
[1135] LÖWY, *Avertissement d'incendie*, op. cit. Ce rapport nous semble juste, même si l'on sait que Walter Benjamin ne nourrissait pas un grand enthousiasme pour Hegel. Ce qui n'a pas échappé au commentaire de Löwy.
[1136] HEGEL, *La raison dans l'Histoire*, op. cit., p.115-6. Ce raisonnement est lié à la célèbre théorie de la « ruse de la raison », que nous aurons l'occasion d'examiner dans quelques lignes.
[1137] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit II*, op. cit., p.132 et 139.

Révolution n'a pas été une restauration chez Hegel[1138]. Le problème est que la « compénétration » éprouvée par la conscience de soi avec la « force négative de son essence universelle » fait que celle-là se comprend comme l'universel lui-même, suite à quoi elle « pourrait ainsi supporter l'effectivité objective de l'esprit universel, effectivité l'excluant en tant que particulier »[1139]. Autrement dit, retraduit Lukács, le maintient du particulier correspond à la réconciliation par la société bourgeoise[1140]. La suite du texte de 1807 montre que l'esprit moral naît à la suite de cette réconciliation[1141] ; cette partie concernerait ce que Hegel attendait de l'Allemagne[1142] . Si bien que les tendances de réconciliation déboucheraient sur l'apothéotique « oui de la réconciliation », où les Moi en question abdiquent face à l'être-là posé et se tournent vers « Dieu »[1143]. À y regarder de plus près, l'aspect social d'une Allemagne comme équivalent moderne de la Grèce reste vide, d'où le saut vers l'Esprit Absolu[1144].

Dans cette période de transition, rien, pas même l'esprit absolu, ne pourrait clamer ses droits. On peut lire dans une lettre à Niethammer, du 28 octobre 1808, que Hegel pensait à ce moment que le travail théorique était plus important que la pratique[1145]. En d'autres termes, son caractère « ésotérique »[1146] a l'espoir de bouleverser la réalité par le biais de la seule

---

[1138] LUKÁCS, *Le jeune Hegel II*, op. cit., p.299.
[1139] HEGEL, *La Phénoménologie de l'esprit II*, op. cit., p.138.
[1140] LUKÁCS, *Le jeune Hegel II*, op. cit., p.300.
[1141] HEGEL, *La Phénoménologie de l'esprit II*, op. cit., p.141.
[1142] LUKÁCS, *Le jeune Hegel II*, op. cit., p.302.
[1143] HEGEL, *La Phénoménologie de l'esprit II*, op. cit., p.200.
[1144] LUKÁCS, *Le jeune Hegel II*, op. cit., p.303.
[1145] HEGEL, *Correspondance I*, op. cit., p.229 (cité par LUKÁCS, *Le jeune Hegel II*, op. cit., p.304-5).
[1146] Marx critique la philosophie du droit de Hegel, lorsqu'il emprunte à Heine la distinction du « Hegel exotérique » par rapport au « Hegel ésotérique » : « On peut dire qu'événement et personnage historiques sont deux aspects de cette même réalité, considérée dans le premier terme comme la réalisation objectivée de l'agir humain (monnayage de l'Esprit), et dans le second à sa source, dans le sujet même, sous la forme individuée de la 'figure historique' » (ASSOUN, *Marx et la répétition historique*, op. cit., p.51). Dans le paragraphe 262 de la *Philosophie du droit* de Hegel, nous lisons que l' « Idée effective » se scinde en deux sphères, à savoir la famille et la société civile, dans le but de s'affirmer comme infinité. Dans chaque individu, la répartition vient au jour comme « médiatisée par les circonstances, l'arbitraire et le choix propre de sa destination » (*Principes de la philosophie du droit*, op. cit., p.327-8). Pour Marx, il est question de traduire ce passage en « prose ordinaire ». La médiation des éléments extérieurs correspond certes à une « situation réelle ». Toutefois, transfigurée par la spéculation, elle en devient une « apparence ». En effet, il s'agit là d'une apparence de médiation du rapport que la dite « Idée réelle » entretient à elle-même. Or, ce que nous voyons ici n'est qu'une inversion au niveau des déterminations : famille et société civile sont, en fait, des présuppositions de l'État, et non le contraire – car elles sont actives, explique Marx. Nous débouchons sur le lien entre l'idée et son produit. Marx reprend alors les termes de Heine : « La différence ne réside pas dans la chose même, mais dans la manière de la

théorie. Une perspective historique dégage de cette approche que Hegel n'était pas en mesure de maîtriser les contradictions décrites ci-dessus et de leur conférer une forme positive de réconciliation. Avec lucidité, Lukács affirme que la « nécessité méthodologique » l'a empêché de rester sous le niveau dialectique du déchirement. Hegel aurait indiqué la place de la nouvelle figure, tout en se taisant sur ce qui touchait à son contenu réel.

Contrairement à nos interprètes contemporains, Lukács voit un vrai fossé entre la préface de la *Philosophie du droit* et le « sentiment de nouveauté » tel qu'entrevu dans la *Phénoménologie*[1147] :

> « Pour dire encore un mot de l'enseignement qui dit comme le monde doit être, la philosophie (…) vient toujours trop tard pour cela. En tant que pensée du monde, elle n'apparaît dans le temps qu'après que l'effectivité a achevé son procès de culture et est venue à bout d'elle-même. Ce que le concept enseigne, l'histoire le montre nécessairement de la même manière [:] c'est seulement dans la maturité de l'effectivité que l'idéal apparaît en face du réel et qu'il édifie pour lui-même ce même monde, saisi dans sa substance, sous la figure d'un règne intellectuel. Quand la philosophie peint gris sur du gris, alors une figure de la vie est devenue vieille et, avec du gris sur gris, elle ne se laisse pas rajeunir, mais seulement connaître ; la chouette de Minerve ne prend son envol qu'à l'irruption du crépuscule »[1148].

La philosophie de l'histoire de Hegel a par la suite pris la Réforme comme point central de périodisation, en abandonnant la Révolution française. L'image de la pensée sous les ailes de la « chouette de Minerve » est, comme le pense Lukács, la « conséquence » d'une interprétation « concrète » de la Modernité : « il n'est plus resté d'autre tâche que de transposer cette idée dans la vie et d'élaborer avec et grâce à elle tous les domaines de la vie sociale ». La leçon « fondamentale » des cours de Hegel sur l'histoire consisterait en ceci qu'un tel bouleversement révolutionnaire n'a été possible que là où la Réforme ne l'avait pas emporté[1149]. Il suffit de lire le texte pour suivre ce qui est réglé par l'Esprit :

---

considérer, dans la manière d'en parler. C'est une histoire double, exotérique et ésotérique. Le contenu se trouve dans la partie exotérique. Le seul intérêt de la partie ésotérique est de retrouver dans l'État l'histoire du Concept logique. Mais le développement proprement dit ne se déroule que dans la partie exotérique » (MARX, *Critique de l'État hégélien – Manuscrit de 1843*, op. cit., p.58-60).

[1147] LUKÁCS, *Le jeune Hegel II*, op. cit., p.306 et 236.

[1148] HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., p.87-8.

[1149] LUKÁCS, *Le jeune Hegel II*, op. cit., p.237, 239 et 241.

> « L'abstraction du libéralisme a ainsi traversé le monde latin en partant de la France, mais ce monde est resté enchaîné, par l'esclavage religieux, à l'absence de liberté politique. Car c'est un faux principe que de considérer que l'on puisse se défaire des chaînes entravant le droit et la liberté sans émanciper la conscience morale et qu'une Révolution soit possible sans Réforme ».

L' « élément temporel » allemand aurait déjà été « corrigé » par la Réforme. La réconciliation aurait été opérée, la contingence extirpée : « le monde protestant avait également la conscience intime que, dans la réconciliation explicitée précédemment, le principe d'un plus ample développement du droit était présent »[1150]. En outre, il n'est plus question d'un christianisme en général[1151], comme c'était le cas dans la *Phénoménologie*.

Reprenons la division établie par Bouton : maintenant nous avons affaire à la vision « fataliste » de l'histoire. La suite du pessimisme serait un discours fataliste : « Il en a été ainsi ; c'est le destin ; on ne peut rien y changer ». La solution hégélienne, dans un premier moment, semble égaliser les termes de l'antinomie que représentent le hasard et la nécessité : le but de la philosophie de l'histoire serait d' « éliminer le hasard » ainsi que la « nécessité extérieure » entendue comme contingence[1152]. Ce point névralgique, qui pour maints critiques résume toute la philosophie de Hegel, mérite que nous nous y attardions. Comme nous avançons, le courant conservateur prône que la suppression de la contingence ne signifie pas la fin du monde historique, puisque la raison s'extériorise dans l'irrationnel. Il convient maintenant de s'occuper du « destin »[1153]. Nous verrons que le problème ne réside pas dans l'extériorisation, mais dans le résultat visé.

Il existerait, chez le jeune Hegel, deux composantes de l'histoire, pour ce qui est du destin : l'une serait théologique et destinale et l'autre pratique. Pour la première, Hegel prend l'exemple des religions juive et chrétienne, avec Abraham et Jésus : la communauté religieuse sera marquée tout au long de son histoire par l'opposition entre le divin et la vie, c'est-à-dire celle de l'Église et de l'État. Nous lisons dans le paragraphe 347 de la *Philosophie du droit* que le « peuple historique-mondial » ne « peut faire époque en elle [l'histoire] qu'une seule fois », car ensuite vient la chute. D'où la comparaison établie avec la tragédie grecque[1154]. Tout comme les

---

[1150] HEGEL, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, op. cit., p.344 et 338-9.
[1151] LUKÁCS, *Le jeune Hegel II*, op. cit., p.243.
[1152] HEGEL, *La raison dans l'Histoire*, op. cit., p.103 et 48.
[1153] BOUTON, « Hegel et l'antinomie de l'histoire » in *Lectures de Hegel*, op. cit., p.319-20.
[1154] HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., p.414.

personnages des tragédies antiques, les protagonistes de l'histoire sont des « héros »[1155], ils sont soit Napoléon, soit César. Leur personnalité, poussée par un intérêt universel, est en mesure d'accomplir une action : « Le grand homme incarne de même l'interpénétration de l'individualité et de l'universalité, il est une sorte de héros des temps modernes, destiné à réaliser le nouveau principe de l'esprit du monde dont il est le porteur »[1156].

La « ruse de la raison »[1157] est à l'œuvre : « On peut appeler ruse de la raison le fait qu'elle laisse agir à sa place les passions, en sorte que c'est seulement le moyen par lequel elle parvient à l'existence qui éprouve les pertes et subit les dommages ». Le sauvetage de cette théorie est heureux, même chez un auteur dont le paradigme de la raison se confond avec la défense dudit « État de droit ». C'est pourquoi, en effet, la « ruse de la raison » entendue comme une marche détachée de toute action est une notion « équivoque », elle démantèle le rationalisme si l'on tient en compte le fatalisme de l'action plus que l'instrumentalisation des individus. La téléologie ne se laisse pourtant pas dompter. En tout cas, ce raisonnement se fonde sur la force subjectivo-spirituelle pour accomplir ce qui aurait toujours été[1158]. Hegel écrit que « rien de grand ne s'est accompli dans le monde sans passion »[1159], ce qui veut dire que la passion représente la concentration du désir des individus qui se donnent des buts et qui permet que l'individualité se projette[1160].

Du côté du fatalisme, « l'histoire universelle ne commence par aucune fin consciente », si elle exprime que la fin est « en soi » : « c'est un désir inconscient, enfoui dans les couches les plus profondes de l'intériorité, et toute l'œuvre de l'histoire universelle consiste (…) dans l'effort de le porter à la conscience ». Du côté du rationalisme, Hegel insiste sur le fait que les grands hommes

> « connaissent et veulent leur œuvre parce qu'elle correspond à l'époque. Et c'est de cela qu'il s'agit en fait. Leur affaire est de connaître le [nouvel] universel, le stade nécessaire et supérieur où est parvenu leur monde ; ils en font leur but et de lui consacrer leur énergie »[1161].

[1155] HEGEL, *La raison dans l'Histoire*, op. cit., p.121.
[1156] BOUTON, « Hegel et l'antinomie de l'histoire » in *Lectures de Hegel*, op. cit., p.323.
[1157] HEGEL, *La raison dans l'Histoire*, op. cit., p.129.
[1158] BOUTON, « Hegel et l'antinomie de l'histoire » in *Lectures de Hegel*, op. cit., p.324.
[1159] HEGEL, *La raison dans l'Histoire*, op. cit., p.108-9.
[1160] Ce commentateur compare l'effet de la passion à l' « enthousiasme kantien » (BOUTON, « Hegel et l'antinomie de l'histoire » in *Lectures de Hegel*, op. cit., p.324).
[1161] HEGEL, *La raison dans l'Histoire*, op. cit., p.109, 111 et 121.

L'appel lancé à la tragédie grecque sert à souligner la « dimension destinale » de l'histoire vis-à-vis des individus. Les dieux n'intercèdent que par le truchement de l'un d'entre eux – en l'occurrence, Athéna, si l'on prend l'exemple des *Euménides* d'Eschyle, analysées dans l'*Esthétique*[1162]. Si l'on transpose la tragédie à la sphère de l'histoire, il s'agirait de la soumission du cours des événements à l'esprit du monde, « sous une juridiction supérieure » ; seule celle-ci pourrait trancher en faveur de l'idée absolue[1163]. En élargissant encore cette notion, on débouche sur les États. Ceux-ci, n'ayant pas de « préteur » parmi ses pairs, se lancent, d'après cette vision élaborée sur le modèle personnaliste, dans des « chocs indéfinis [de] souverainetés ». Une fois de plus, l' « esprit universel » vient au secours de la conflictualité instaurée, étant donné que les « coutumes-éthiques » demeurent. L'antithèse fataliste se voit transformée en ce qu'elle prend pour son contraire, à savoir l'antithèse rationaliste.

Tel est le « tribunal du monde » :

> « De surcroît, l'histoire du monde n'est pas le simple tribunal de la puissance de l'esprit, c'est-à-dire la nécessité abstraite et dépourvue de raison d'un destin aveugle [;] au contraire, parce que l'esprit est en soi et pour soi raison, parce que l'être pour soi de celle-ci est, en l'esprit, savoir, elle est le développement, nécessaire par le seul concept de la liberté de l'esprit, des moments de la raison et (…) de la conscience de soi et de la liberté de l'esprit »[1164].

Cela suffit pour Bouton à justifier le fait que l'enquête hégélienne sur l'histoire se soit limitée à quelques formations concrètes[1165].

Lukács donne son explication de la « ruse de la raison » : la façon la plus « prosaïque » de comprendre cette notion serait au moyen d'une philosophie de l'action dans laquelle l'histoire est faite par les individus eux-mêmes, dont les passions, « le moteur réel des événements historiques », ont la fonction de transcender les aspirations individuelles. Mais il ne faut pas trop s'enthousiasmer :

[1162] HEGEL, G. W. F., *Cours d'esthétique*, traduction Jean-Pierre Lefebvre et Veronica von Schenck, t.3, Paris, Aubier, 1997, p.496 (cité par BOUTON, « Hegel et l'antinomie de l'histoire » in *Lectures de Hegel*, op. cit., p.326).

[1163] BOUTON, « Hegel et l'antinomie de l'histoire » in *Lectures de Hegel*, op. cit., p.326-7.

[1164] HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., p.407 (§333), 410 (§339), p.411 (§340) et 412 (§342).

[1165] BOUTON, « Hegel et l'antinomie de l'histoire » in *Lectures de Hegel*, op. cit., p.327-8.

> « de la totalité de ces passions individuelles ressort, si l'on se réfère à la tendance fondamentale, quelque chose d'autre que ce que les hommes qui agissent désirent et s'efforcent d'obtenir, encore que ce quelque chose d'autre ne représente pas du tout un élément contingent : c'est justement en lui que vient à se manifester le fait que l'histoire répond à une loi ; les expressions de Hegel : 'la raison dans l'histoire', 'l'esprit' ».

Dans les écrits d'Iéna, le terme « ruse » était employé pour expliciter le rapport qui noue l'homme qui travaille à la nature. Il est maintenant question de la ruse pour établir un rapport entre l'État et l'homme isolé. Bref, il y aurait donc deux genres de ruse chez Hegel : la première concerne la « ruse du gouvernement » qui s'oppose à l'automouvement de l'économie ; la deuxième, « ruse de la raison », est cet automouvement de totalité de la société. L'auteur nous donne une définition de plus de ce qu'est la « ruse » : « la dialectique hégélienne de la liberté et de la nécessité ».

Pour Lukács, la théorie des grands hommes chez Hegel, en esthétique ou en politique, démontre la nécessité de la contingence, ici incarnée dans la figure de l'individualité, qui écoute l'universel et assume les tâches incombant à ce dernier. Le philosophe hongrois critique la Deuxième Internationale pour avoir extirpé ce caractère du matérialisme historique, tout en y instaurant officiellement le mécanisme. Lénine est alors salué comme l'un des « purificateurs » de ce processus – mais, notons-le, à côté de Staline …[1166]

L'autre penchant de l'antinomie de l'histoire repéré par Bouton est le discours providentialiste. Nous n'en parlerons que peu, étant donné qu'à notre avis les limites de la théologie ont déjà été suffisamment déclinées. Quoi qu'il en soit, l'antithèse en question se pose entre le rationalisme et le providentialisme. Karl Löwith, à travers l'idée de la « retraduction » hégélienne du christianisme[1167], et Adorno, selon qui chez Hegel « les formes constitutives de la socialisation (…) affirment leur suprématie absolue sur les hommes comme si elles étaient la providence divine »[1168], sont deux auteurs qui se sont insurgés contre cette vision. Tout d'abord, exposons-la, pour ensuite la critiquer.

La critique avancée par Binoche était déjà similaire. Hegel attribue à la philosophie la tâche d'accomplir ce que Leibniz, dépourvu de catégories propres, a proposé sous le nom de « Théodicée »[1169]. Le « bien » est une

---

[1166] LUKÁCS, *Le jeune Hegel II*, op. cit., p.99, 101 et 103.
[1167] *Histoire et salut*, op. cit., p.79-87.
[1168] *Dialectique négative*, op. cit., p.278.
[1169] Dans ces cours sur l'histoire de la philosophie, Hegel se penche sur les termes d'un achèvement. Son œuvre se place à la fin de ce qu'il établit comme s'étant déroulé en trois

« force efficace » que le philosophe appelle « Dieu », au-dessus de laquelle « aucune force ne peut s'élever ». Ses vœux sont que l' « histoire ne soit rien d'autre que le Plan de sa Providence » - puisque « Dieu gouverne le monde », que sa réalisation est l' « histoire universelle » et que « le seul idéal est ce qui est réel ». L'idée étant le réel, le processus reste univoque : « L'histoire universelle est le progrès de la conscience de la liberté : c'est ce progrès et sa nécessité interne que nous avons à reconnaître ici »[1170]. Voici ce qui permet l'abstraction d'un État fondateur du droit. La *Philosophie du droit* fait appel à la détermination et à la perfectibilité qui, nous semble-t-il à ce moment, peuvent jouer le rôle de *joker*. Au paragraphe 343 nous lisons que l'esprit ne saurait rester « un mot vide ». Également, l'histoire serait plus que la contingence des passions, « prétendument seulement humaines ». L'évocation de la Providence se justifierait dans la mesure où un « pouvoir supérieur » pourrait départager les chocs présents. Toutefois, dans une perspective de séparation ou dans celle d'une chose-en-soi inconcevable ou irréalisable, « tout ceci demeure représentations en manque d'achèvement »[1171]. Les voies de Dieu seraient « pénétrables », et la raison humaine serait cet esprit universel.

Il est possible jusqu'ici de suivre l'argument, quoique de façon partielle, surtout en ce qui concerne la profanation de la Providence qui brise le volontarisme et s'érige en tant que processus. Mais il se trouve que le « prolongement » du providentialisme, selon l'expression de Bouton, est fondé par la révélation christique (et non critique). Celle-ci est tout simplement la « clé de l'histoire universelle »[1172], car le christianisme est entendu comme l'universalisation de la liberté à tous les hommes[1173]. Par ailleurs, avance Lukács, la religion telle que présentée dans la *Phénoménologie* ne s'oppose pas à la connaissance objective, et les mythes manifestent le contenu de la raison[1174], par un biais qui n'a certainement pas échappé à Horkheimer et à Adorno. Ce dernier arrive même à parler d'une « phénoménologie de l'anti-esprit » à propos de la totalisation et de l'immanence totale du processus historique tel qu'analysé par Hegel. Ce qui

époques : premièrement, il délimite la période qui va de Thalès à Proclus, c'est-à-dire jusqu'à ce que l'Antiquité réalise l'union entre le fini et l'infini ; deuxièmement, après un déclin, commence l'époque qui va de l'ère chrétienne à la Réforme, laquelle reproduit (à un niveau plus élevé) la réconciliation antérieure ; finalement, Hegel présente la philosophie chrétienne, en passant par Descartes, comme le point de départ pris par son système. Selon Löwith, il est clair qu'ainsi décrite la logique hégélienne ne saurait être historique, et qu'elle est « une 'conclusion' » (LÖWITH, *De Hegel à Nietzsche*, op. cit., p.58).

[1170] HEGEL, *La raison dans l'Histoire*, op. cit., p.67-8, 100-1 et 84.

[1171] HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., p.413.

[1172] HEGEL, *La raison dans l'Histoire*, op. cit., p.65.

[1173] BOUTON, « Hegel et l'antinomie de l'histoire » in *Lectures de Hegel*, op. cit., p.333.

[1174] LUKÁCS, *Le jeune Hegel II*, op. cit., p.332-3.

se veut « constitution », c'est-à-dire l'histoire qui arrive à médiatiser toute la nature, n'est que la sphère de la médiation – « qui est justement la sphère historique, comme nature »[1175]. Face à une force aveugle et donc naturelle, allant de soi, on ne peut pas contrecarrer la capture définitive entreprise par les instances du *Logos* et de ses tentacules pratiques : la nature surgit historiquement, l'histoire se naturalise, tel est notre mantra. L'apparaître est donc ce qui est naturel – la médiation (le rapport) réoriente les termes rapportés (le non-rapport).

Pour conclure cet exposé de ce que nous ne retenons absolument pas du hégélianisme *strictu sensu*, il convient de dire que le maniement du concept de liberté (voire sa définition même) ne saurait nous suivre en nos interrogations. Raison, État et liberté s'y trouvent en effet entremêlés. Le « long processus de l'histoire » est expliqué comme l' « application du principe [de liberté, nous enseigne la phrase précédente] aux affaires du monde ». Il s'agit certes là d'une réalisation de la philosophie, mais dont le sens se prêtera toujours à maintes polémiques. Le « progrès de la conscience de la liberté » se présentifie peu à peu de l'Orient vers l'Occident : « les Orientaux ont su qu'un seul homme est libre, le monde grec et romain, que quelques-uns sont libres tandis que nous savons, nous, que tous les hommes sont libres, que l'homme en tant qu'homme est libre ». À Hegel d'ajouter aussitôt qu'à chaque « stade » correspond une « époque ». La division de l'histoire en périodes qu'il établit est encore plus explicite à la fin du livre. En une seule phrase, le « cours entier de l'histoire » se condense : « Le soleil se lève à l'Orient ». Le soleil physique ne devra plus apeurer le « soleil intérieur », une fois conquis l'engendrement de la « liberté subjective ». L' « objet » devant lequel nous devons nous incliner dans le royaume phénoménal est l' « État » - parce que « l'État est l'Idée universelle, la vie spirituelle universelle », vis-à-vis de laquelle les individus épanouissent « un rapport de confiance et d'accoutumance », jusqu'à ce que la « substance » puisse coïncider avec l' « élément singulier »[1176]. Nous voyons qu'aucune perspective transformatrice n'est possible, le possible étant d'entrée de jeu réglé par la pure présence d'un État sans fissures. La contingence clame ses droits – ou plutôt, elle les impose …

[1175] ADORNO, *Dialectique négative*, op. cit., p.277-8.
[1176] HEGEL, *La raison dans l'Histoire*, op. cit., p.84 et 279-81.

LA *LOGIQUE* AU CARREFOUR : ÊTRE RÉEL OU ÊTRE EN MOUVEMENT ?

Non, Hegel n'est pas un « chien crevé ». Cependant, *humaine, trop humaine*, son énorme critique à l'entendement se replie sur soi dans une onto-théologie dont le caractère autoréférentiel s'avère contreproductif – si tant est que nous voulions changer le monde et comprendre ses disputes. Or, il se trouve que tel est bien le cas. Mais ce n'est pas tout. Nous nous efforçons pour notre part ici de regagner du terrain dans le domaine de la pensée sur l'histoire. Puisque les processus, heureusement sans sujet préalables, sont immédiatement identifiés aux dynamiques du langage, une relecture de Hegel ne peut, à notre avis, qu'être opportune. Non que l'œuvre de Marx soit inintelligible en elle-même, sans secours apporté de l'extérieur. Il est seulement question ici d'interpréter la réalité selon l'épaisseur historique que la philosophie appelle médiation[1177].

Dans ce sens, l'effort entrepris par Bernard Mabille n'est pas des moindres : comment peut-on aborder Hegel de sorte que la contingence ne disparaisse pas ? Nous savons que, dans les cours sur la philosophie de l'histoire, la philosophie s'attribuait la tâche d' « éliminer le hasard » et de « se débarrasser de l'élément naturel »[1178]. En outre, l'*Encyclopédie* postule que les contingences ne sont pas l'affaire de la science philosophique[1179]. La même *Encyclopédie*, en revanche, pose le libre cours da la contingence dans la nature et dans l'histoire[1180]. La bataille est prometteuse.

[1177] Une parenthèse nous permet de constater que même les épistémès de Foucault et les séquences chez Badiou souffrent de ce qu'elles critiquent le plus : l'historicisme. Ces totalités renfermées élisent un seul principe de raison correspondant à telle ou telle époque, sans que les luttes sociales soient jamais aptes à élaborer leurs propres processus – ou comme si ces processus soit n'étaient pas dignes de la pensée soit n'existaient pas. Ou doute-t-on de ce que les conflits se soient apaisés par magie à l' « ère poétique » ? Effectivement, ce n'est pas du tout une bonne hypothèse …

[1178] HEGEL, *La raison dans l'Histoire*, op. cit., p.48 et 79.

[1179] Voir MABILLE, Bernard, *Hegel – l'épreuve de la contingence*, Paris, Aubier, 1999, p.10 et 14. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques – I – La Science de la logique*, op. cit., p.182 (remarque au paragraphe 16) : l' « agrégat des sciences » n'est pas philosophique dans la mesure où son unité est extérieure et où elle est formée par la juxtaposition de sciences. Un tel « ordre », explique Hegel, « doit nécessairement, pour la même raison et en outre parce que les matériaux eux aussi sont de nature contingente, rester un essai et montrer toujours des côtés inadéquats ».

[1180] Hegel énumère quelques traits de ce que les sciences comptent de positif, puisqu'il s'agit du régime de l'effectivité et des déterminations de l'existence : « Leur commencement en soi rationnel passe dans le contingent, pour autant qu'elles ont à faire descendre l'universel dans la singularité et effectivité empirique. Dans ce champ de la variabilité et de la contingence on ne peut faire valoir le concept, mais seulement des raisons. (…) De même l'Idée de la Nature se perd dans sa singularisation en des contingences, et l'histoire naturelle, la géographie, la

La contingence a, elle aussi, une « histoire », ne serait-ce qu'une certaine tautologie … Chez Aristote, ce qui naît et périt ne serait pas tant le retour au néant, mais « le corrélat de l'indétermination introduite par le mouvement dans les processus sublunaires » : voici une lecture du *to on*, c'est-à-dire, du

médecine etc. tombent dans les déterminations de l'existence, dans des espèces et des différences qui sont déterminées par un hasard extérieur et par le jeu [de choses], non par le moyen de la raison. L'histoire aussi rentre dans ce cas pour autant que, si l'Idée est son essence, son apparition est néanmoins dans la contingence et dans le champ de l'arbitraire ». Nous profitons de l'espace de cette note pour explorer une fois les carrefours chez Hegel. L'addition au paragraphe 147 du même volume de l'*Encyclopédie* suggère – en principe – une autre lecture de ce que peut être la redoutée « nécessité ». Nous avons mentionné l'expression « en principe » à dessein, car après un développement clair et concis, il s'avère que le philosophe a préféré entamer un rapprochement avec la théologie. Suivons-le : dire de quelque chose que « c'est nécessaire » équivaut, en régime d'altérité, à aussitôt s'interroger sur son « pourquoi ». Autrement dit, ce nécessaire doit se montrer « posé » ou « médiatisé ». Cependant, la simple médiation ne suffit à en livrer ni le sens, ni la portée propre : « Ce qui est simplement médiatisé est ce qu'il est, non par lui-même, mais par un Autre » et, poursuit Hegel, déjà empreint d'ambigüité « en cela il est aussi simplement quelque chose de contingent » (au lieu de le penser en quelque sorte comme « dépendant » ou non autonome). La nécessité est donc saisie comme « aveugle » - et ce « à bon droit », postule Hegel, puisque « le but n'est pas encore comme tel présent pour soi ». Pour ce qui est d'une processualité ouverte aux médiations, de telles considérations ne peuvent qu'être saluées : « Le processus de la nécessité commence avec l'existence de circonstances dispersées qui semblent ne se concerner en rien les unes les autres et n'avoir en elles aucune connexion. Ces circonstances sont une effectivité immédiate qui s'écroule en elle-même, et de cette négation surgit une effectivité nouvelle ». Les contenus de la Chose et des circonstances se recoupent dans une positivité : le rapport au néant est passé par son négatif et renvoie dès lors à la nouvelle effectivité de la Chose. Autrement dit, « les circonstances immédiates vont au fondement en tant que conditions, mais sont aussi en même temps conservées en tant que contenu de la Chose ». Le tournant a lieu dès lors que Hegel en conclut que, cette activité processuelle étant conforme au but, cela reviendrait à dire que le « contenu est déjà su auparavant ». D' « aveugle », la nécessité devient « clairvoyante » - non pas dans le sens d'une anticipation historique conditionnelle, mais en tant que, écrit Hegel, « Providence ». Une fois de plus, le concept est présenté comme la vérité d'une telle nécessité. Un autre exemple du tournant que nous mentionnions est la « défense » de la philosophie de l'histoire : d'une part, une telle branche philosophique ne serait pas à blâmer pour son fatalisme et, de plus, elle poserait une connaissance rétrospective de ce qui arrive ; d'autre part, on retombe sur les définitions mêmes de la « Théodicée ». Ainsi, il ne reste que le principe de la subjectivité absolue, une fois la modalité de la possibilité écartée du débat : « Puisque la possibilité est tout d'abord, en face du concret en tant qu' [un] effectif, la simple forme de l'identité-avec-soi, la règle [valant] pour cette forme est seulement que quelque chose ne se contredise pas en elle-même, et ainsi tout est possible (…). C'est pourquoi il n'y a aucun discours plus vide que celui [qui parle] d'une telle possibilité et impossibilité. En particulier il ne peut pas être question en philosophie, de montrer que quelque chose est possible, ou que quelque chose d'autre est possible, et que quelque chose, comme on l'exprime aussi, est pensable » ; Hegel achève cette critique sévère et ouverte à la possibilité en la plaçant au rang de ce qui est « non-vrai », et dont l'historien serait lui aussi averti des prétendues insuffisances (*Encyclopédie des sciences philosophiques – I – La science de la logique*, op. cit., p.182, 580-1 et 394-5).

logos sur l'étant[1181]. Ce qui est créé demeure, pour Augustin, « *nec omnino esse, nec omnino non esse* »[1182]. Il en va également chez Saint Thomas d'Aquin, pour qui la contingence est porteuse de « la possibilité d'être et de ne pas être »[1183]. Bref, l'étant est tiré d'un néant constitutif. Voilà pourquoi le contingent ferait plutôt l'objet d' « inquiétude » que de « dédain » de la part du philosophe : la contingence est pour lui une « épreuve ». Au lieu de présumer une « violence de la raison », il faut avant tout se rendre compte que c'est la raison qui est mise à l'épreuve par le contingent. Platon ne s'est pas mobilisé par la « haine du devenir », mais pour le désir de sauver les phénomènes, de les rendre censés. Dans le *Philèbe*[1184], on lit qu'il n'y a d'être qu'en relation.

Comme le disait déjà Benjamin à ce sujet, l'enjeu est de conjuguer le sensible et l'intelligible. Contrairement au vieux hégélianisme de Mabille, qui s'annonce dès le début de l'ouvrage, nous ne sommes pas d'accord avec l'idée que l' « expérience de la contingence est la mise à l'épreuve de la bonté de Dieu et de la rationalité du monde ». Si épreuve il y a, celle-ci appartient foncièrement à la capacité humaine de se créer des rapports dans la vie. La démarche choisie par Mabille rappelle parfois (mais à peine) le *pathos* d'Adorno, lorsque donner raison à la contingence ne saurait correspondre à ramener la contingence à la raison, mais équivaudrait plutôt à « dire rationnellement sa résistance définitive au rationnel et [à] la respecter »[1185]. En ayant pour cible les « rubriques très générales de la haine du devenir ou de l'obsession du fond » – ce qui vise explicitement Spinoza et indirectement Deleuze – la contingence montre sa capacité à être saisie selon une « immense variété de tactiques ». L'annuler – ce qui la ramène à une simple illusion subjective et instaure la pure nécessité, ou qui encore, capitule face à la pleine irrationalité[1186] – n'est pas si simple. L'histoire de la philosophie peut contrecarrer ces arguments. En référence à Leibniz, Mabille pense que la compréhension de la réalité du contingent est envisageable si

[1181] Le sens de la compréhension ontologique serait évidemment déjà présent chez Aristote, quoique le mot « *ontologia* » surgisse en 1613, sous sa forme grecque, avec Goclenius, et en 1647 sous sa forme latine, chez Johann Clauberg (MABILLE, *Hegel – l'épreuve de la contingence*, op. cit., p.12).

[1182] *Les Confessions*, VII, 2, 17. Ni entièrement vrai ni totalement irréel.

[1183] *Possibilia esse et non esse.*

[1184] 27b.

[1185] MABILLE, *Hegel – l'épreuve de la contingence*, op. cit., p.10-2 et 14.

[1186] La cible est ici le Sartre de *L'être et le néant* (Gallimard, Paris, 1943, p.34). L'en-soi est certes l'absolu, mais dans le domaine de l'immédiateté, il devient « opacité » ; sa présence est absurde et ne pourrait même pas, pour le jeune Sartre, précisons-le, relever d'un « possible ». En tout cas, la capitulation face à la catastrophe nous semble aisément compatible avec la pensée d'un Lyotard ou d'un Heidegger – car Sartre a par ailleurs redimensionné ses préoccupations. Le décisif pour la pensée pratique ne saurait alors être la présence ou l'absence d'opacité – mais, en termes sartriens, ce que nous en faisons.

l'on désamorce une « logique de l'inessence », formule plutôt heureuse. Celle-ci « fait des accidents la forme narrative de la nécessité de la substance ». En ce qui concerne Aristote, l'irréductibilité du contingent à la raison voit dans celui-là « la marque d'un monde où mouvement et matière imposent une indétermination définitive ». Ce qui nous saute aux yeux est le fait que la contingence soit d'emblée un concept de rapport : car elle prend forcément en compte la nécessité et, pourtant, elle ne s'y réduit pas.

La quantité de formules employées par la plume de Hegel à l'égard de la contingence peut mener à plusieurs issues. De façon générale, la thèse avancée par Mabille est que Hegel n'exigerait ni d' « écraser » ni de « célébrer » le contingent en soi. Il est par-dessus tout question de « reconnaître » et de « surmonter » ce dernier. Pour ce qui est de notre propre démarche, nous choisissons les rapports présents dans la *Logique* plutôt que d'autres, puisque la critique du hégélianisme abstrait nous semble être suffisamment développée dans les pages précédentes[1187].

Dès lors s'érige la question de savoir comment Hegel mène ce programme à bien ou, encore, comment lire Hegel. Mabille suggère trois modalités de lectures, tout en optant pour une quatrième (à notre avis, assez suspecte). Il existerait donc une « lecture interne », une « lecture historique » et une « lecture externe ». La première prône un « mouvement systématique » marqué par la « fidélité aux textes » ; elle peut, malgré ses intentions, achopper sur une « pieuse paraphrase ». La deuxième lecture n'est qu'à moitié historique, puisqu'elle ne prend en compte que l'histoire des idées ; en ce sens, Mabille met en perspective la « postérité kantienne ». Cette interprétation méconnaît le dialogue constant entamé par Hegel avec des penseurs n'appartenant pas, du moins directement, à la mouvance de l'idéalisme allemand, tels Platon, Aristote, Leibniz et Spinoza, pour n'en citer que quelques uns. Par ailleurs, il est important de guider l'analyse par les concepts hégéliens. Ce que Mabille appelle une « lecture externe » consiste à rapporter Hegel à la philosophie qui lui a succédé ; non sans raison, il rassemble Marx, Nietzsche et Heidegger. Quoi qu'il en soit, cette démarche aurait ceci de décisif qu'elle percerait à jour l' « impensé hégélien ». Le problème est que ce qui s'annonce comme un dialogue peut aboutir à arracher des « confirmations ». Hegel devient un « simple repoussoir ». Cela est en partie vrai : il n'est même pas besoin de répertorier la vaste somme de lectures extérieures (ne seraient-elles que des « non-

[1187] Toutefois, cela n'empêche pas que nous soulevions d'autres critiques quand cela nous semblera pertinent.

lectures » …) dans lesquelles Hegel est considéré comme le vil et négatif détracteur de la seule différence positive existante[1188].

Finalement, Mabille se place dans la perspective d'une « lecture aporétique », qui allie le « séjour » dans les textes pour mieux mesurer leur rapport avec la contingence. Situons, nuançons. Il y a toujours un impensé – y compris dans les discours qui se réclament d'un « pur impensé ». En effet, la misère de la philosophie est assez ancienne ; souvenons-nous de ce mot de Marx :

> « C'est la société, ce sont les rapports sociaux basés sur l'antagonisme des classes. (…) non pas des rapports d'individu à individu, mais d'ouvrier à capitaliste, de fermier à propriétaire foncier etc. Effacez ces rapports, et vous aurez anéanti toute la société et votre Prométhée n'est plus qu'un fantôme sans bras ni jambes, c'est-à-dire sans atelier automatique, sans division de travail manquant enfin de tout ce que vous lui avez donné primitivement pour lui faire obtenir cet excédent de travail »[1189].

Toutefois, ce commentaire de Marx ne porte pas sur Hegel, mais s'inscrit, comme chacun sait, dans le cadre de polémiques avec Proudhon. Il s'adresserait aujourd'hui aisément aux postmodernes. Si l'on en revient à Mabille, il est vrai que son argument est ingénieux : « mettre à jour une aporie » est déjà « faire la topographie d'une solution »[1190]. Certes. Mais, dans ce cas spécifique, il n'en est rien : l'épreuve radicale n'est pas l'hôte de la réconciliation en pensée avec la religion ou avec l'adéquation pratique à l'ordre existant. L'aporie est plus complexe et les diverses formes d'expansion et d'exploitation du capital exigent des stratégies à la hauteur du défi de contrecarrer la division sociale du travail toujours différemment déterminée.

Avant de commencer à exposer le rôle de la contingence chez Hegel, nous nous permettons d'informer le lecteur de la suite de notre plan « hégélien », puis, nous passerons à l'exposé de la *Science de la logique*, qui est peut-être la partie la plus dense de ce matériau. Cependant, celle-ci nous mène à un carrefour : soit nous suivons les réductions de l'extériorité (même si l'on préserve le contingent), et l'issue se rapproche alors d'un hégélianisme malgré tout assez traditionnel, soit nous nous engageons sur la

---

[1188] MABILLE, *Hegel – l'épreuve de la contingence*, op. cit., p.13-6. Nous observons trois positions en dialogue ou en communion sur ce point : naïveté, mauvaise-foi ou idéologie. Bref, la critique passe loin de ces perspectives.

[1189] MARX, Karl, *Misère de la philosophie*, traduction Henri Mougin, Paris, Éditions Sociales, (1968), 1977, p.109.

[1190] MABILLE, *Hegel – l'Épreuve de la contingence*, op. cit., p.18.

voie ouverte par le jeune Marcuse, à savoir celle de la *Phénoménologie de l'esprit*, œuvre que nous avons reprise plusieurs fois sans pourtant la présenter en détail. Celle-ci conserverait l'enjeu concret de la pensée historique – à condition de l'éclairer rétrospectivement par le concept de « vie » tel qu'exposé à la fin de la grande *Logique*. Ce problème n'était pas étranger à Jean-Hyppolite, quoiqu'il l'ait posé autrement ; de toute façon, sa préoccupation pour l'ouverture de l'histoire l'empêcha d'employer des béquilles positives. En mettant l'accent sur une négativité constitutive, et donc sur la présence de la conscience malheureuse, Hyppolite est de l'avis que « la difficulté maîtresse de l'hégélianisme est la relation de la *Phénoménologie* et de la *Logique* », ou, en termes plus contemporains entre l' « anthropologie » et l' « ontologie ». Le souci est de rapporter la « réflexion proprement humaine » dans la première à la « réflexion absolue qui passe par l'homme » dans la seconde. Hyppolite conclut que l' « histoire est bien le lieu de ce passage, mais ce passage n'est pas lui-même un fait historique »[1191].

L'évaluation de ces tensions et de ces carrefours nous a poussé à entrevoir une autre solution eu égard à la systématicité de la *Logique*. Ce n'est que dans le deuxième des trois tomes que la question de la contingence assume toute son ampleur[1192] - et dès lors nous aurions un autre rapport *possible* à Hegel. Si dans notre analyse du rapport entre Hegel et Marx nous nous arrêtons à la *Doctrine de l'essence*, il se peut que tout le parcours en soit endommagé, qu'il en subisse les conséquences. Dans la refonte du problème modal chez Hegel, il est question de la diction de l'étant par soi-même, et non de l'accumulation d'énoncés ou de règles de validation de ce qu'est un raisonnement modal. Cette contingence relèverait de la nécessité, et non de la liberté (sinon, du moins, d'une liberté régulatrice[1193]). Si

---

[1191] HYPPOLITE, Jean, *Logique et existence – Essai sur la logique de Hegel*, Paris, PUF, (1952), 1991, p.247.

[1192] Ce sont au total deux livres et trois tomes : la « logique objective » contient d'abord *La doctrine de l'être* et ensuite *La doctrine de l'essence* ; la « logique subjective » clôt *La science de la logique* par *La doctrine du concept*.

[1193] Un échec s'annonce : sommes-nous alors, somme toute, sous un horizon plutôt kantien ?! Toute « théorie » (physique) étant insuffisante, devrait-on poser une téléologie ? Nous conservons tout de même l'idée de médiation. Nous citons un long passage de la *Critique de la faculté de juger*, où la liberté joue le rôle d'un horizon régulateur et où le monde physique ne s'accorde pas avec la loi morale : « De même que la raison, dans la contemplation théorique de la nature, doit admettre que l'Idée d'une nécessité inconditionnée de son fondement originaire, de même elle présuppose, au point de vue pratique, sa propre causalité inconditionnée (par rapport à la nature), (…) la liberté, puisqu'elle est consciente de son commandement moral. Mais comme ici la nécessité objective de l'action, en tant que devoir, est opposée à celle qu'elle aurait, en tant qu'événement, si son fondement se trouvait dans la nature et non dans la liberté (c'est-à-dire dans la causalité de la raison) et comme l'action moralement-absolument-nécessaire est, physiquement considérée comme entièrement

l' « autre » de la possibilité ou de la contingence est la nécessité, l'appel au hégélianisme semble s'effondrer dans la mesure où le système est fondé sur le concept de liberté. Même Michel Vadée, auteur de la grande étude *Marx penseur du possible*, finit son ouvrage par des réflexions sur le rôle de la liberté chez Marx. Dès son introduction, il insiste sur le fait que si la liberté n'est pas la pure compréhension de la nécessité, alors elle ne peut être que le possible dans le sens de l'en-soi[1194]. Si, come nous l'avons constaté tout au long de cette thèse, prendre en bloc de la pensée de Hegel risque

---

contingente (c'est-à-dire que ce qui devrait arriver nécessairement, souvent ne se produit pas), il est clair que si les lois morales doivent être représentées comme des commandements (et les actions, qui leur sont conformes, comme des devoirs) et que si la raison n'exprime pas cette nécessité par un être (arriver), mais comme devoir-être cela provient uniquement de la constitution subjective de notre faculté pratique ». En outre, pour nuancer ce « flirt » kantien, quoique le rapport entre nécessité et possibilité soit présenté de façon tendue (heureusement – le bonheur est d'ailleurs le but chez Kant), une telle négativité semble faire place à l'existence de Dieu comme conséquence des maximes : « Ainsi le concept de la nécessité pratique d'un tel but par l'emploi de nos forces ne s'accorde pas avec le concept théorique de la possibilité physique de sa réalisation, si nous ne lions pas (en tant que moyen) à notre liberté une autre causalité que celle de la nature » (op. cit., p.340 et 405).

[1194] Il faut aussitôt éclaircir que l'œuvre de Vadée ne se réclame pas de Hegel, car son « thème » est, et ce expressément, Marx. S'il n'est pas inexact de dire que cet auteur prend parti pour un marxisme considéré comme plutôt « classique », son étude thématique du possible renouvelle considérablement le cadre d'analyses du champ marxiste. Cela dit, Vadée est de l'avis que oui, Marx a été profondément influencé par Hegel en ce qui concerne à la fois les rapports logiques non traditionnels et sa conception d'extériorisation processuelle – à savoir, la conception de l'homme et le renversement de l'aliénation. Toutefois, dans la lecture de Vadée sur la spécificité de la pensée marxienne, le réalisme d'Aristote est opposé à l'idéalisme absolu de Hegel : d'une part, Marx lisait un Aristote médié par Hegel et, d'autre part, il a eu un accès direct à l'œuvre du Stagirite. C'est la raison pour laquelle Vadée privilégie le concept de possibilité issu du philosophe grec, quoiqu'il fasse référence à la *Logique* et au couple théorique de la « possibilité réelle » et de l' « effectivité réelle ». Ainsi, lit-on à propos d'Aristote : « outre la puissance et l'indétermination, il y a le fréquent ou probable, le fortuit ou accidentel, soit fortune, soit hasard ». De même, Aristote se refusa à abolir la possibilité d'événements futurs même s'ils ne doivent pas se produire. Ainsi, finalement, Vadée soutient la thèse selon laquelle le possible chez Hegel échoue sur la tautologie du concept. Or, chez Marx les forces productives se déploient sous un « avenir actuellement 'indéterminé' », tandis que chez Hegel les figures subjectives finissent dans le savoir absolu. Si, chez Lukács, le prolétariat prend la forme du savoir absolu, pourtant, pour Marx, rien n'est joué d'avance : « Cette ouverture sur les possibles apparaît dans la conception marxienne du sujet de l'action » (VADÉE, *Marx penseur du possible* , op. cit., p.21, 322-5, 347-9). Les buts du prolétariat, une fois amenés à la conscience, seraient les mêmes que ceux de toute la société, qui, « sans son intervention consciente, resterait nécessairement comme des possibilités abstraites et des limites objectives » (LUKÁCS, *Histoire et conscience de classe*, op. cit., p.189). De là, Henri Lefebvre critique le rôle joué par la conscience chez Lukács et son « historicisme spéculatif, inutilement ouvert sur le possible » (*Hegel, Marx, Nietzsche ou le royaume des ombres*, op. cit., p.106). Finalement, le jeune Marcuse a interprété les concepts hégéliens de l'en-soi et du pour-soi en tant que mises à jour de la *dynamis* et de l'*energeia* aristotéliciennes : la scission et la négativité de l'être comme fondement de la mobilité (*L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.52-3).

généralement de nous amener à nous perdre dans l'absolutisation de cette liberté (la non-liberté de la Raison souveraine, des louanges à l'État de droit etc.), son interprétation chez Marx obéirait à une toute autre démarche. Autrement dit, la liberté correspond (et on dit en cela qu'elle n'est pas adéquate) à la « libération » et à l' « utopie ».

Si un certain souci logique nous oblige à « fonder », pour ainsi dire, le possible marxien, nous serions obligés de postuler une autre idée, d'y ajouter une nouvelle détermination. « L'idée de l'idée », voici ce que représente l'utopie du « règne de liberté » et l'activité même butant sur les aliénations dans cette relecture de Marx[1195]. Le possible étant l' « en-soi » encore doté d'extériorité, nous ne l'abaissons pas à la liberté comme suppression de l'extériorité : l'histoire ouverte est d'ores et déjà la formule de l'idée dirigée par/vers l'extérieur ; l'utopie est concrète. En hégélien, nous dirions que la présence de Hegel n'est pas immédiate ...

S'il existe une origine de l'étant chez Marcuse, celle-ci n'est pas séparée de ce dernier : l'étant s'en détache et « est ». Le biais choisi par Marcuse consiste en une ontologie dont la figure centrale est, dans le langage de Hegel, l'Absolu – justement l'idée de mobilité qui « meut » les étants particuliers et dont la marque est la non-séparation entre sujet et objet. Bref, nous avons affaire à l'Être qui mène à bien un tel déchirement principiel. Il porte du moins cette puissance. L' « unité simple » dont part Hegel n'est rien d'autre que le rapport négatif supposant d'être chez soi dans l'autre ou égal à soi dans l'altérité. Une telle synthèse crée en effet un Soi qui se maintient dans l'autre. Ce contenu ontologique est présent dans la *Phénoménologie* et traverse toute la *Logique*. La « catégorie simple » pose « l'être pour soi et l'être pour un autre » comme « une seule et même chose »[1196]. La pluralité des étants n'est que l'ensemble des diverses façon d'être égal à soi dans l'autre, où les différences se concrétisent. En d'autres termes, ce que l'étant est, il ne l'est que dans l'autre ; or, cet être n'est pas immédiat ; il s'en suit que la mobilité est dans l'étant, et ce de façon négative. Déjà dans les années 1930, Marcuse avançait la thèse selon laquelle l'étant « doit nécessairement faire ses preuves et s'affirmer dans ce qu'il est dans l'altérité ». En somme, la différence absolue qu'est l'Être est simultanément « le fondement et le terrain » du déploiement des différences.

Dans ces conditions, nous nous plaçons sur le terrain de la *Logique*, dont le commencement est justement l'Être, la première différence, ce qu'il y a de plus immédiat. Marcuse ne comprend pas cette immédiateté comme un objet disponible à une conscience, « mais [comme] un mode d'être de l'étant lui-

[1195] VADÉE, *Marx penseur du possible* , op. cit., p.449-82. Il est tout de même possible de construire, en suivant la lettre de Marx, un cheminement similaire.
[1196] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit I*, op. cit., p.343.

même » ; essence, fondement et existence ne sont pas encore advenus[1197]. Notons aussitôt que chaque moment sera renvoyé ou médiatisé avec l'Être, non-scission qui ne s'efface pas.

La fin de la *Phénoménologie de l'esprit* prépare le terrain pour la science ou la *Logique*. Il s'agit de développer la nécessité de ce qui produira la science. Dans ce contexte, le savoir absolu est l'esprit qui se sait dans sa figure ou le « savoir conceptuel », où la vérité (objective) est égale à la certitude (subjective). Le concept devient alors élément de l'être-là : « L'esprit, se manifestant à la conscience dans cet élément, ou, ce qui est la même chose, produit par elle dans un tel élément, est la science ». Ce moi est immédiatement médiat, car supprimé et universel, et il se distingue de soi lorsqu'il se scinde : il est conscience. Si le tout précède la conception (la science doit d'abord attendre que la conscience atteigne ce degré d'effectivité), inversement, l'intuition de ce tout précède son devenir, voire l'expérience. « Dans l'effectivité la substance du savoir est là plus tôt que sa forme, plus tôt que sa figure conceptuelle » : dans l'immobilité l'en-soi ne s'est pas encore développé, restant immédiat. Donc, pour le concept, l'objet est d'abord pauvre et, inversement, la conscience n'a que la certitude, étant privée du soi. Dans un comportement négatif (absorption) et positif (position) envers l'objet, la conscience s'enrichit dans le rapport avec le mouvement de ces moments, jusqu'au point où elle en arrache la substance. Pour le concept, donc, les moments surgissent avant le tout – qui n'est que le devenir de ces moments. De cette manière, le temps est l'entre-temps, la médiation vivante entre l'esprit et la conscience, ce qui assure leur lien effectif. Il se présente à la conscience : « Le temps est le pur soi extérieur, intuitionné, non pas saisi par le soi (…) ; quand ce concept se saisit soi-même, il supprime sa forme de temps, conçoit l'intuition et est intuition conçue et concevante ». C'est pourquoi le temps exprime la nécessité (d'aliénation) de l'esprit et, en parallèle, la nécessité qu'a la conscience de s'extérioriser et de donner du mouvement à ce qui lui est immédiat, à savoir son autre. Ce à quoi l'on assiste est une intériorisation qui ne saurait s'opposer à l'extérieur :

> « la forme dans laquelle la substance est dans la conscience – ou inversement, l'en-soi étant pris comme l'intérieur, la nécessité de réaliser ce qui n'est d'abord qu'intérieur et de le révéler, c'est-à-dire de le revendiquer et de lier à la certitude de soi-même »[1198].

[1197] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.53-5.
[1198] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit II*, op. cit., p.302-5.

L'idée de science, issue de la fin de la *Phénoménologie*, accepte de commencer par le présupposé métaphysique selon lequel l'être est et ce qui est est l'être : « Dès lors, le premier moment va consister à se demander ce que veut dire cette affirmation ». Cependant, « en disant que l'être est, on ne dit rien », voilà ce que l'on pose et impose ; la généralité de l'être ne peut désigner que le néant, que le vide. Ainsi, penser et dire l'être est en même temps penser et dire le néant et, du coup, le passage de l'un à l'autre. Or, ce mouvement de l'être au néant est le devenir. La science expose les catégories par lesquelles la pensée doit passer pour penser l'être[1199].

Dans la *Logique*, l' « intelligence historique » veut dépasser l'opposition entre le sujet et l'objet. La connaissance philosophique (ici, spéculative) ne se penche pas pour autant sur l'histoire comme sur quelque chose de fixe et de distant[1200]. Suivant les mots de Hegel, il s'agit d'une critique à la « pédagogie moderne » qui « dirige le regard sur le besoin immédiat ». Quant à Hegel lui-même, il est également question dans son œuvre d'un sauvetage de la métaphysique, dont le « déclin » s'est vu agrandir par l'alliance de la science avec le sens commun. Si bien que « cela parut entraîner le spectacle étrange d'un peuple cultivé dépourvu de métaphysique ».

Dire de la logique qu'elle est la réalité première n'est qu'un « préjugé », comme s'il était question d'étudier la physiologie avant de se mouvoir ou de digérer : la logique est la médiation du contenu à partir de soi-même. L'apparition dans le champ intellectuel d'une logique spéculative eut comme réponse une « attitude d'hostilité fanatique », dont les positions recoururent à un « formalisme vide »[1201]. Dans ce contexte, on doit comprendre la « science » comme l' « intelligence dernière de l'expérience » : l'identité constamment reprise du départ, du développement et de la fin – et même si ces moments tombent l'un en dehors de l'autre, ce qui compte est le mouvement qui les rassemble[1202].

Ainsi, le « début » de cette science consiste en « la nature de l'objet même ».

Pour défendre sa méthode, Hegel critique le modèle mathématique, la réflexion extérieure et finalement l'apriorisme des intuitions internes du kantisme : « Mais c'est seulement à la nature du contenu qu'il revient de se mouvoir dans le connaître scientifique, en tant que c'est cette réflexion propre du contenu qui seulement pose et produit à la fois la détermination même ». Par ailleurs, l'entendement n'est pas séparé de la raison en général,

---

[1199] CHÂTELET, *Hegel*, in *La philosophie et l'histoire (1780-1880)*, op. cit., p.200.
[1200] LABARRIÈRE et JARCZYK, in HEGEL, *Doctrine de l'être*, op. cit., p.1-2
[1201] HEGEL, *Doctrine de l'être*, op. cit., p.2-5.
[1202] LABARRIÈRE et JARCZYK, in HEGEL, *Doctrine de l'être*, op. cit., p.5.

pas plus que la raison dialectique ne l'est de la raison positive : la raison est esprit, et ce dernier est l'union du positif et du négatif :

> « Il est le négatif, ce qui constitue aussi bien la qualité de la raison dialectique que de l'entendement ; - il nie ce qui est simple, et c'est ainsi qu'il pose la différence déterminée de l'entendement ; il dissout tout autant cette différence, et c'est ainsi qu'il est dialectique ».

La nouveauté introduite par Hegel réside dans le fait que le négatif (ou l'esprit) ne se dissout pas « dans le néant de ce résultat ». Au contraire, il garde une dimension positive qui peut établir le premier terme simple comme universalité : « sous cet universel n'est pas subsumé un particulier donné, mais dans ce déterminer et dans sa réduction le particulier s'est déjà co-déterminé ».

La difficile question du commencement se pose dès le début de l'œuvre. L'auteur s'avoue enclin à « commencer avec la Chose même, sans réflexions préalables ». En effet, c'est ce qu'il fait. Ceci étant, la « Chose même » est ce qui va à l'intérieur, ou, autrement dit, montre l'automouvement du contenu. En revanche, la logique ne présuppose aucune forme de réflexion, étant donné que cela fait partie de son contenu. Les processus sont les réflexions : « ce qu'elle [la science vue comme philosophie] est, elle ne peut donc pas le dire par avance, mais c'est son exposé total qui produit ce savoir de ce qu'elle est, et cela seulement comme son terme et son achèvement ». Nous mettons ainsi en évidence un avantage de la logique spéculative, puisque, malgré son exposition abstraite, elle a un objet et peut se déterminer.

Ce qui fait qu'une chose soit une chose est sa qualité propre ou sa « déterminité ». Cette catégorie se divise en deux autres, la « détermination » et la « disposition ». Le premier terme fait référence à ce qu'est une chose dans sa cohérence interne ; le deuxième moment fait en revanche allusion à ce qu'une chose est par rapport à d'autres choses. C'est pourquoi « la vérité est l'harmonisation du penser avec l'objet ; et, pour produire cette harmonisation, - car elle n'est pas présente en et pour soi, - c'est le penser qui doit se soumettre à l'objet et se conformer à lui ». Or, le fait que le penser ait accueilli le matériau le rend autre ; la vérité de la chose ne résiderait pas dans son immédiateté, mais dans l'acte de la penser.

Le conflit des « déterminations de l'entendement » (ou de leurs facultés, pour paraphraser Kant) est nécessaire à la logique, tout en en étant le « grand pas négatif » : « La réflexion outrepasse l'immédiat concret et le sépare en le déterminant ». Toutefois, les « déterminations séparantes » doivent être mises en rapport – ce qui est à l'origine du « conflit de déterminations ». Un

tel mouvement relève déjà de la réflexion de la raison, dont le but est de saisir ce conflit dans son intérieur[1203]. « Chargé de la chose », pour ainsi dire, l'entendement peut se dépasser[1204]. Le contenu manquant à la logique n'est, selon Hegel, qu'une « base et une concrétion fixes des déterminations abstraites ». Par conséquent, le problème de la logique ne concerne pas l'objet, mais revient « à la façon dont il est saisi ». Ainsi comprise, la raison ne peut que reconnaître et faire s'épanouir ce qu'elle rencontre. Voici que se fait jour la menace de voir la raison se figer (ce qui n'est pas – encore – se figer, bien entendu), mise en évidence non tant par la reconnaissance, mais par l'identité absolue entre la philosophie et la non-philosophie.

Pour expliquer ce qu'est la science, Hegel dit que l'objet doit être amené à la représentation et puis qu'il passe par l'examen d' « une connaissance de type historique », ce qui demande une certaine relation d'extériorité envers ce que l'on envisage :

> « Une définition qu'une science quelconque érige en commencement absolu ne peut contenir rien d'autre que l'expression déterminée et correcte de ce que l'on se représente communément et couramment comme l'objet et le but de la science ».

Nous rencontrons ici l'explication ou l' « affirmation historique » du devenir de la science, que l' « on ne peut introduire qu'en priant de bien vouloir le faire passer pour reconnu ».

Peut-on démontrer la « nécessité de l'objet » d'une science, dont l'explication a commencé par sa définition ?[1205] Marcuse critiquera ce passage[1206], puisque la négativité semble lui faire défaut ou rester bloquée :

> « La science pure présuppose donc la libération par rapport à l'opposition de la conscience. Elle contient la pensée, dans la mesure où cette pensée est tout aussi bien la Chose en soi-même, ou la Chose en soi-même dans la mesure où elle est tout aussi bien la pensée pure. (…) ce qui veut dire que ce qui est en soi est le concept, et que le concept est ce qui est en soi ».

En tout cas, « ce penser objectif est en effet le contenu de la science pure », le « système de la raison pure ». Si la science n'est pas formelle, c'est parce que son contenu est absolu, dans lequel la « matière véritable » n'est

[1203] HEGEL, *Doctrine de l'être*, op. cit., p.5-7, 9-14.Ibidem, p.12-4.
[1204] LABARRIÈRE et JARCZYK, in HEGEL, *Doctrine de l'être*, op. cit., p.14.
[1205] HEGEL, *Doctrine de l'être*, op. cit., p.17-8.
[1206] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.49-58.

pas extérieure à la forme. Alors Hegel établit une relation d'équivalence entre cette matière et la pensée pure[1207].

Pourtant, le regain d'objectivité s'avère pour l'essentiel être en marche, étant donné que les formes de pensée dépassent la conscience de soi. Celles-ci sont « aussi de l'entendement objectif » : « Qui plus est, si l'entendement et la raison sont dans le monde objectif, leurs déterminations le sont elles-aussi ». La Chose en soi vaut pour le choc ou « l'impulsion » qui met en rapport le contenu et la forme du savoir. Le contenu est d'abord « dépourvu-d'esprit ». Si la logique est plus que le fait de calculer, il lui faut s'identifier au concept et s'inscrire dans son automouvement. Or, cela est « la pensée de la pensée », c'est-à-dire, la formalisation interne au contenu : cette logique est une métaphysique. Sous la plume de Hegel nous lisons ceci : « car la méthode est la conscience à propos de la forme de son automouvement intérieur ». Les « figures de la conscience » se réalisent, certes, mais, du coup, elles s'évanouissent. Le résultat en étant la négation de ce qu'elles étaient, on passe vers une « figure supérieure »[1208]. Ce processus est aussi connu comme la « négation déterminée »[1209] ou, autrement dit, le but appréhendé dans sa production, ce qui ouvre immédiatement la voie au surgissement du nouveau ; de cette manière la négation est la « transition » dans laquelle le singulier se réalise à travers toute la série[1210]. En effet, le « procès scientifique » en dépend.

La reconnaissance de la positivité du négatif, ou le constat qu'une contradiction ne débouche pas sur rien, sont les instances qui permettent une position raisonnable : la négation tient au particulier, elle ne saurait être « toute négation », mais « la négation de la chose déterminée qui se dissout, et donc est négation déterminée ». Le résultat contient alors ce qui lui est antérieur ; comment, on ne le sait. Comme résultat, la négation est déterminée et elle a un contenu : c'est l'unité du premier concept et de son opposé qui produit « du neuf ». Le « surgissement immanent des différents » doit « tomber dans l'exposé de la chose même » ; le « dialectique en sa vérité » est le négatif qui pousse le concept, et ce à partir de lui-même. Hegel nous livre alors une définition du « spéculatif », assez appropriée à la pensée de la non-séparation : l'acte de saisir l'opposé dans son unité. La logique abandonne le terrain de l'abstraction quand elle est saisie en tant que contenu

---

[1207] Il aurait convenu de procéder à l'inverse… Mais la démarche de Hegel, à ce moment, est claire : il s'agit de présenter Dieu (HEGEL, *Doctrine de l'être*, op. cit., p.19).
[1208] Ibidem, p.21 et 23-5.
[1209] « Mais le néant, pris comme le néant de ce dont il résulte, est en fait le résultat véritable ; il est lui-même un néant déterminé et a un contenu » (HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit* I, 70-1).
[1210] LABARRIÈRE et JARCZYK, in HEGEL, *Doctrine de l'être*, op. cit., p.25.

des autres sciences particulières : c'est un universel qui thématise en soi la richesse du particulier.

« Le système de la logique est le royaume des ombres, le monde des essentialités simples, libérées de toute concrétion sensible ». C'est-à-dire que la logique saisit et exprime le contenu particulier à partir de son automouvement ; et une fois que la méthode (voire la logique) se sera dégagée de ces concrétions sensibles, le contenu le sera lui-aussi. Il ne s'agit ni du ratiocinant formel ni de l'empirisme matériel, mais plutôt de la logique spéculative : par le truchement et le détour du concept, celle-ci reçoit la « force inconsciente » de l'être et le restitue à nouveau au plan immédiat, mais cette fois-ci en tant que médiation de l'essence qu'elle (re)pose et suppose.

« L'élément » de la logique est l'unité du sujet et de l'objet. Cet élément n'est ni la pensée pure ni les seules déterminations objectives, mais surtout « l'unité selon laquelle l'être est concept pur en soi-même, et le concept pur seul l'être véritable ». Pourtant, la séparation est réelle et l'unité en pensée ne peut être que l'unité de cette différence : « son développement est la présentation de ce qu'elle contient en elle, donc de cette différence entre être et penser ». Néanmoins, le savoir qui unifie ne prend pas ces différences hors de leurs vérités : « chemin faisant », elles engendrent des moments d'unité, elles sont à l'intérieur de celle-ci. Les « formes » sont, par conséquent, « libres » en ce qui concerne leurs « substrats », ce qui revient à dire qu'elles sont appréciées dans leur nature propre. De ce fait, la logique est la « critique des formes » qui ne considère pas seulement l'opposition de *l'a priori* à l'*a posteriori*, mais cherche à saisir leurs contenus.

Une fois de plus, Hegel se pose la question : quel doit être le commencement de la science ? La logique, d'une part, n'est pas la certitude face à son objet, mais l'extériorisation de celui-ci ; d'autre part, il s'agit de l'abandon, dans un acte d'anéantissement, de ce savoir de soi face à l'objet, qui fait unité avec l'extériorisation[1211]. La conscience sort de soi dans l'opposition à l'objet[1212] et se trouve apte à se diriger vers (ou à être dirigée par) le monde des médiations. Mais en principe, l'immédiateté simple est l'unité advenue qui ne saurait être l'anéantissement de l'altérité : l' « autre » en fait un moment. Au commencement même de la science, l'immédiateté « se rapporte à la différence par rapport au médiatisé ». D'après un commentaire des traducteurs de la *Logique*, on a déjà affaire à l' « identité de l'identique et du non-identique ». Un vrai commencement (ou un commencement vrai) doit être « absolu » et ne doit rien présupposer. Or, c'est l'immédiat, fondement des autres sciences, qui n'a pas de fondement : « Le commencement est donc l'être pur ». Par parallélisme avec le sujet de

[1211] HEGEL, *Doctrine de l'être*, op. cit., p.25-9, 31-4, 37 et 39.
[1212] LABARRIÈRE et JARCZYK, in HEGEL, *Doctrine de l'être*, op. cit., p.39.

la connaissance, ce commencement doit forcément se rattacher au savoir : « Elle [la science] commence avec la conscience immédiate, le savoir que quelque chose est », démonstration qui a été faite dans la *Phénoménologie* par la détermination d'une figure concrète, c'est-à-dire la conscience. À ce niveau, le « Je » est rapporté à quelque chose, et cet objet à son côté est rapporté au « Je » : nous avons, « partant, une médiation ».

Les médiatisants sont donc médiatisés. Cela permet à la conscience d'aller au-delà d'elle-même et de conserver une certaine identité. L'immédiat n'est qu'un début. Non pas tant parce qu'il sera abandonné, mais surtout parce qu'il intègre le mouvement d'un « cycle » dans lequel, d'après les rythmes des déterminations, « le premier est aussi le dernier, et le dernier le premier ». En fin de compte, l'esprit prendra la figure d'une « conscience immédiate [entendue] comme conscience d'un être qui se tient en face de lui comme un autre ». L'anneau dans lequel s'établit le retour est un résultat – mais il en est du coup tout de même le « fondement ». Nous sommes face à une aporie, car le « progrès » qui suit le commencement ne semble pas disparaître, étant donné son absoluité. . Il ne s'agit alors pas d'en déduire un « autre ». Cependant, le commencement (de la philosophie) constitue la « base présente » qui se répétera. Tout dépend de ce qui se répète et de la façon dont cela a lieu. Pour mener à bon port l'héritage hégélien, nous sommes de l'avis que les particularités existantes doivent se répéter, tout en engendrant de nouveaux rapports de par leur négativité constitutive.

La raison pour laquelle l'être est le commencement réside d'abord dans son caractère indéterminé : il constitue le lieu où se déposera le résultat et l'unité pure à laquelle revient le savoir pur, l'immédiat médiatisé. L'être pur est le contenu du savoir pur. Ce dernier doit se retirer car il s'abîmera une fois plongé dans cette expérience. Autrement dit, « rien n'est présent que l'être pur comme commencement ». De cette façon, l'immédiat acquiert plus de concrétude et l'analyse de ce dernier peut mieux se consacrer au contenu.

Le commencement contient l'être et le néant dans une union immédiate : ils sont d'abord différents, car le commencement montre la direction de ce qui est nouveau. Il n'est pas encore, mais il va vers l'être : ce qui commence « est déjà » et n'est en même temps « pas encore ». L'analyse du commencement montre donc l'unité de l'être différent avec l'être non différent, ce qui revient à dire « l'identité de l'identité et de la non identité » - voire le concept d'absolu. D'une part, le commencement comme être pur est le vide, le « non analysable ». D'autre part, la Chose est le vide : ce qu'elle est se dégagera au cours du processus. Il s'ensuit que ce qui caractérise la science est l' « être-là que l'intérieur a dans le savoir ». Si la science est l'expression de l'absolu, de l'éternel (ou de Dieu), son intuition, c'est-à-dire l'intuition de ses pensées, doit faire émerger celles-ci de l'univers contingent, quoique sous une forme simple – parce qu'elle est

effective et tout d'abord immédiate, et que son contenu n'est au début que le vide, le néant.

Après ce préambule, Hegel stipule une « division générale de l'être » à laquelle sera consacré le premier tome de la *Logique*. La seule détermination de l'être est d'abord d'être face à quelque chose ; il se détermine ensuite de son intérieur et se replie finalement sur soi tout en intériorisant la division, ce qui le replonge dans l'immédiateté du commencement. Bref, il s'agit, respectivement, de la séparation de l'essence, de la sphère qui reçoit des déterminations et de la réapparition (ce après quoi nous passerons à la *Doctrine de l'essence*). Dans l'économie propre de la *Doctrine de l'être*, nous trouvons, finalement, la « qualité », la « quantité » et ensuite la « mesure » ou « quantité déterminée qualitativement ». Pour mieux étayer ce programme, la quantité est introduite avant la qualité – le commencement par l'être en tant que tel, voire qualitatif. Or, la quantité est la qualité devenue négative. Pour ce qui est de la grandeur, celle-ci est la qualité sursumée, devenue indifférente : « Elle inclut, pour l'être, la possibilité de changer, sans que change la chose même, l'être dont elle est la détermination ». Par ailleurs, la détermination qualitative ne fait qu'un avec l'être, elle est « sa limitation immédiate ». La notion de mesure, quant à elle, s'inscrit dans une relation, celle entre la qualité et la quantité. Elle établit le rapport du contenu à la pensée et garde la « dissolution du contenu », son lien envers un autre, voire « le passage à l'essence »[1213]. Il est important de souligner que la tripartition entre qualité, quantité et mesure ne saurait faire correspondre chacun de ces trois éléments à une chronologie distincte. Avant tout, ce sont plutôt des « moments différenciés » dans le processus de totalisation, qui posera l'indéterminé et l'immédiat du point de départ[1214].

Revenons une fois de plus à l'étude du jeune Marcuse. L'être recherché doit se trouver au-delà des « déterminités factuelles possibles ou réelles de l'étant »[1215] ; ce serait la seule façon de mettre en rapport deux étants différents et ce dans chaque détermination singulière. En se constituant comme indéterminé, cet être est donc « pur ». Précisons qu'une telle « pureté » n'a comme détermination que le « néant ». Le « est » des choses n'est nulle part, il est toujours déjà passé – il n'est que lorsqu'il est passé par le néant. Or, le néant est présent de façon positive. Cet être est dans l'espace, il est quelque part : il est un « être-là ». Nous sommes face à la première

[1213] HEGEL, *Doctrine de l'être*, op. cit., p.40-6, 48, 50-5.
[1214] LABARRIÈRE et JARCZYK, in HEGEL, *Doctrine de l'être*, op. cit., p.55.
[1215] Dans le vocabulaire phénoménologico-ontologique adopté par Marcuse, l' « étant » correspond tout simplement à ce qui apparaît comme « être » dans la *Science de la logique* de Hegel. En revanche, ce que Marcuse entend par « Être », avec majuscule, répond à l'exigence de totalité issue de la non-séparation première entre sujet et objet. De plus, pour Marcuse, nous avons toujours affaire à la négativité dès qu'il est question de l'Absolu et de la mobilité.

unité concrète issue de l'être. Pourtant, ce n'est pas l'être qui y est déterminé, mais l'étant.

L'unité est celle de l'*aliquid,* ce qui la caractérise est la négativité : l'en-soi ne devient réalité que suite à une négation. Le donné est dépassé : dès qu'un terme saisit ses déterminations dans l'autre et s'y médiatise, l'étant se met en devenir. L'unité, négative, est également en devenir. Une telle « figuration de différences », selon la belle expression de Marcuse, se fonde sur la négativité – d'où l' « automouvement » de l'étant. L'étant se meut dans ce mouvement et, tout en se médiatisant, se détermine au sein de l'altérité. Selon Marcuse, nous avons déjà affaire à un « processus d'appropriation », dans lequel la mobilité s'érige comme « puissance virtuelle » : « L'étant est devenu le 'milieu' qui porte et soutient ses altérités et ses différences ». L'être-en-soi ne se rapporte à l'être-là que grâce à la conception de celui-là en tant que « puissance virtuelle qui s'actualise ».

La puissance est une autre manière de se pencher sur l'une des thèses capitales du hégélianisme, à savoir la théorie de la « substance comme sujet ». L'unité négative est celle du sujet à deux titres : « dans la mobilité de l'être-là quelque chose demeure en soi comme Soi, et ce qui demeure situe son comportement dans son altérité et par rapport à elle »[1216]. La préface de la *Phénoménologie* identifie la « substance vivante » à l' « être qui est sujet » ; cet être n'est pourtant réel que lorsqu'il se pose ou lorsqu'il est la médiation de son changement et de lui-même[1217].

Cependant, la médiation n'est ici menée que par rapport à elle-même. C'est-à-dire que le devenir qui en découle est « unidimensionnel », et qu'il relève plutôt de l' « impuissance ». Il s'agit certes d'une unité, mais dépourvue de pouvoir d'union ; elle est un commencement, ou encore une « médiation immédiate ». Pourtant, c'est à cause de cette impuissance même que l'immédiat est livré à la mobilité ; il ne peut tenir et se dépasse à la rencontre de chaque nouvelle déterminité. Autrement dit, l'unité n'est que le passage dans d'autres unités : l'acte de se faire autre est dès lors « être pour un autre ». Ainsi, « cette conception vise à introduire constitutivement la transformation dans l'être de l'étant immédiat ».

L' « être en soi » a donc deux sens : il est d'abord positif. Cela revient à la façon dont il demeure lui-même dans ses rapports à d'autres. Son opposé est l'être autre ou l'être-là. Il est ensuite négatif : cet étant est déjà quelque chose en soi que, pourtant, il n'a pas encore extériorisé, son essence restant de ce fait abstraite. Son opposé est l'être-pour-soi. Ces significations gardent une cohérence interne issue du fait que tout étant est « être pour l'autre ». L'inquiétude de l'Être conduit aux « relations » entre les divers étants ; leur « dépendance ontologique » est ce qui permet la concrétude. Si bien que le

[1216] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.56-9.
[1217] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit I*, op. cit., p.17.

rapport à l'autre est à l'origine de la concrétude acquise. De la position occupée, fût-ce celle d'être-en-soi ou d'être pour l'autre, on dégage deux formations : la « détermination » et la « constitution ». L'être-en-soi qui devient autre n'est pas un terrain neutre, il est réceptif selon sa constitution : « Demeurer-conforme, c'est ainsi sa manière de demeurer à soi-même, le mode de son unité ». D'un autre côté, l'être de l'*aliquid* ou de l'unité est toujours entendu comme commencement : il est la puissance non-réalisée de devenir autre –une impuissance, donc. Comme prévu, ces deux procédures se croisent, puisque la réalité exige le passage de l'une dans l'autre. Le processus de détermination est ce qui saisit l'être en mouvement, quand l'être-en-soi est rapporté à un autre que lui-même.

La détermination n'a donc pas de fin, car il y a toujours des extériorités auxquelles l'étant n'est pas conforme. Ceci dit, une unité liée à son autre assume le caractère de la « qualité », ce qui retombera dans la détermination de ce rapport. La détermination par cet autre extérieur lui dévoile une limite interne, comme ce qui lui confère son être ou qualité. Néanmoins on sait déjà que les étants ne se figent pas sur leurs limitations. L'*aliquid* se pose dans l'autre et de ce fait s'abîme, devient un autre, il périt : le germe et le fruit, le fils et le père. La détermination s'en enrichit, puisque la « fin » doit être comprise dans l'accomplissement de l'Être : « l'étant singulier est le fini ». Ceci n'est pas à proprement parler une limite de plus ; avant tout, c'est le rôle constitutif du non-être dans l'être. Remarquons que la notion de finitude dégagée n'a pas été érigée en opposition à Dieu, mais construite à partir de l'étant en général. Ce renversement n'est pas des moindres. En toute rigueur, l'historicité vient, libre, au jour ; libre, car elle ne dépend plus d'un étalage extérieur. Ce qui arrive à l'étant ne peut plus être ramené à un « but », fût-il déterminé ou pas : le devenir est « immanent à l'étant » et l' « étant fini n'a pas d'histoire, il est l'histoire », toujours à construire.

La section suivante dans la *Doctrine de l'être* est cependant nommée « Infinité ». Sa détermination est d'abord le fait d'être l'autre du fini – celui-ci étant ce qui se dépasse et devient son autre. Mais attendons : le fini se fait autre – toutefois cet autre est l'infini ! Ce qui pose que la finitude est déjà infinie en elle-même. En nous souvenant des dernières lignes, nous verrons que l'étant fini a une « limite » ; celle-ci, rapportée à l'extérieur, fonctionne comme un « devoir-être ». À en croire Marcuse, l'intention de Hegel a été d'historiciser l'impératif kantien et de l'amener sur le terrain du devenir concret. Le singulier ne disparaît pas, il revient à soi comme autre. Dans ce sens, ce qui périt n'est pas l'étant, mais l'unité dans laquelle il était porté – il garde l'impuissance qui le mobilisera. En tout état de cause, l' « anéantissement est un advenir positif : en lui, une possibilité de son être devient réelle, et en lui aussi sa 'détermination' s'accomplit ». Le

passage d'un fini à un autre fini est lui-même infini, telle est la vérité du fini[1218].

La finitude comme « historicité de l'étant » réaffirme l'affranchissement vis-à-vis de la sphère théologique. Contrairement au « mauvais infini », cet infini n'est pas au-delà du fini. Nous avons affaire à l' « expression de la mobilité ». On lit dans l'*Encyclopédie* ceci sur l'infini : il consiste à « être, dans son Autre, auprès de soi-même, ou – si on l'exprime comme processus – à venir, dans son Autre, à soi-même »[1219]. Dans les termes choisis par Marcuse, l'infini est devenir, mais un « devenir déterminé », car il est « présent ». Il faut comprendre cette présence comme le rapport *a priori* qui ne se construira que dans la pratique. De là ressort la conception d' « idéalisme » construite par Hegel. Dire que l'infini est « idéal » n'est que le penser en tant que « moment ». Autrement dit, il tire son être dans la mobilité infinie qui le met en rapport avec l'autre.

Ayant déterminé la mobilité comme le retour infini de l'étant à soi, Hegel déduit encore une autre catégorie de l'immédiateté, l' « être-pour-soi ». Cette catégorie est, écrit Marcuse, à la fois la plus abstraite et la plus concrète. Si l'étant n'a de l'être que dans la mobilité qui l'expose à des rapports, qu'en est-il de ce qui est instauré ? Plus encore, pourquoi ce résultat est-il encore un « pour-soi » ? Ayant acquis la position d' « être-pour-soi », l'étant s'érige en tant qu'unité qui se conserve dans les rapports négatifs. Cette figure a inscrit l'autre en soi-même et la différence entre l'autre et soi est surmontée. L'unité dont il est question est certes une relation, mais pas n'importe laquelle. Car pour que l'autre soit intégré, il faut qu'il se présente en tant que tel, comme vraiment autre ; c'est la seule manière qu'a l'en-soi de le repousser. La réflexion est déjà possible dans le « comportement » qu'a le Soi vis-à-vis de cet autre : son rapport à soi est de se rapporter à l'autre. Marcuse résume cela comme suit : « Ce qui est donné à l'étant comme autre, il l'a devant lui, il le représente ; il a le représenté en tant qu'autre 'en lui-même' sans pour autant devenir soi-même autre ». De ce fait, l'étant se trouve « singularisé ». Le terrain est encore l'immédiat. Ce rapport à soi est quelque chose d'extérieur qui arrive à l'étant, qui « s'accomplit en lui » et ne se fonde pas (encore) sur son essence. Certes déterminé, cet « Un pour-soi » est une unité indifférente parmi d'autres, même si l'autre est pour lui déterminant : « La relation qui constitue l'être-pour-soi est ainsi la relation purement extérieure de la 'répulsion' et de l' 'attraction' de multiples étants singuliers en eux ». Tout compte fait, l'immédiateté où circulent les divers étants ne peut pas fonder la mobilité.

[1218] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.61-9.
[1219] HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques – I – La science de la logique*, op. cit., § 94, additif, p.527.

La quantité répond certes à la qualité – mais, bien entendu, dans le domaine de l'immédiat. Avec cela, nous voulons dire que l'une et l'autre – à savoir qualité et quantité – ne se lient pas dans un rapport d'extériorité. Ainsi, la formule selon laquelle l'étant se médiatise lui-même et forme un devenir quantitatif en ayant une unité également quantitative ne manque pas d'être ontologique – en d'autres mots, la qualité ne vient pas après la quantité. La qualité de la quantité immédiate est la « grandeur ». Le passage de la qualité à la quantité obéit, comme du reste dans toute la *Logique*, à une « continuation d'une structure dans une autre », qui est censée gagner en concrétude.

Le « tout » se remodèle et les continuations se succèdent parallèlement à la présence de formes surmontées ; nous n'en appréhendons que le mouvement. Pour suivre Marcuse, dont le but est de mettre en évidence la signification de l'historicité, il convient de considérer plus avant les aspects de l'Être en tant que quantité.

La quantité n'est pas d'elle-même garante de l'unité ; elle recueille sa mesure dans un autre qui est d'autre part mesuré. L' « unité de mesure » dégagée se fixe au cours des chocs des différences quantitatives autonomes. En termes de processus, un « progrès infini » se poursuit, à travers lequel se continuent une série d'états. Telle est la fin de la *Doctrine de l'être*, dont les premières lectures furent hantées par le piège d'un retour indifférent de l'immédiateté. À la fin, n'a-t-on pas un être pur dont le rapport aux autres n'est qu'indifférent ? Aux prises avec une philosophie processuelle, nous devons nous montrer judicieux. Le premier tome de la *Logique* a rendu explicites la négativité et la mobilité de l'Être. Poussons un peu plus loin cette première dimension.

Si l'Être est indifférence, c'est qu'il supprime et rétablit, sans cesse, toute détermination. Même cette indifférence est douée de mobilité : l'indifférence n'est qu' « absolue » et elle engendre une « totalité négative ». L'Être n'est que le « règlement » des négations, écrit Marcuse. À y regarder de plus près, l'immédiateté est brisée de l'intérieur par le « non ». La négativité n'est jamais présente, sans qu'elle soit pour autant le néant ; elle est un immédiat toujours déjà passé, mais elle est aussi ce qui demeure : « Ce 'non' est toujours justement l'autre de l'immédiateté et de la présence, ce que l'étant en tant que présent n'est justement jamais et ce qui constitue pourtant son être ».

Voici ouverte la dimension atemporelle du « passé-présent ». À ce moment, l'étant se réintériorise et gagne la dimension de l' « essence ». Selon Marcuse, la « découverte de l'historicité de l'étant » est repérable justement dans *La doctrine de l'essence* – même si la *Phénoménologie* avait

déjà introduit le concept d'histoire à partir de la réintériorisation[1220]. L'essence est la vérité de l'être, « car l'essence est l'être passé, mais intemporellement passé »[1221].

[1220] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.70-8 et 80.
[1221] HEGEL, *Doctrine de L'essence*, op. cit., p.1-2.

LA *DOCTRINE DE L'ESSENCE*

Jean-Claude Pinson est de l'avis qu'il est possible de distinguer deux genres de contingence chez Hegel, l'une relative (relevant de la logique de l'essence) et l'autre absolue (relevant de la logique du concept)[1222]. D'un point de vue global, Bernard Mabille[1223] considère la *Science de la logique* comme une œuvre portant sur l' « onto-logique du contingent, c'est-à-dire une diction de l'étant lui-même en tant que contingent ». Tous nos efforts consisteront par conséquent à chercher une issue, au sein de la pensée hégélienne, aux apories du rapport entre contingence et systématicité. Autrement dit, nous nous concentrerons sur la troisième section de la *Doctrine de l'essence*, c'est-à-dire sur l' « effectivité ». Cependant, nous décrirons tout de même les voies nous menant à cette dernière.

Chez Kant, les catégories de la modalité sont « subjectivement synthétiques » et « objectivement valables ». Autrement dit, le contenu de l'objet de la connaissance reste inaltéré pour ce qui est de son existence – nous n'aurions affaire qu'aux modes de connaissance : à savoir, à un jugement supposé ou possible, à un jugement constaté ou réel, ou, finalement, à un jugement compris ou nécessaire. Mabille résume ceci de la sorte : « Au possible correspond l'accord ou la synthèse du temps en général, au réel l'existence dans un temps déterminé et au nécessaire l'existence d'un objet en tout temps »[1224]. Dans le paragraphe §76 de la *Critique de la faculté de juger*, il est clair que, en raison de la « nécessité » pour l'entendement de distinguer entre « la possibilité et la réalité des choses », le sujet porteur des facultés est censé pour ce faire diviser ses efforts : l' « entendement pour les concepts et l'intuition sensible pour les objets qui leur correspondent »[1225]. Bref, la réalité n'est qu'un donné.

[1222] *Hegel, le droit et le libéralisme*, PUF, 1989, p.7-8 ; cité par MABILLE, *Hegel – l'épreuve de la contingence*, op. cit., p.7.

[1223] Dans un certain sens, la métaphore d'un « Marcuse apaisé », attribuée par Bensaïd à Honneth, est également valable ici.

[1224] MABILLE, *Hegel – l'épreuve de la contingence*, op. cit., p.178, 181, 180 et 179.

[1225] « Il est absolument nécessaire pour l'entendement (…) de distinguer la possibilité et la réalité des choses. La raison s'en trouve dans le sujet et la nature de ses facultés de connaître. Il n'y aurait pas une telle distinction (entre le possible et le réel) si pour leur emploi deux moments tout à fait hétérogènes n'étaient nécessaires : l'entendement pour les concepts et l'intuition sensible pour les objets, qui leur correspondent. Si notre entendement était intuitif, il n'aurait pas d'autre objet que le réel. Les concepts (qui se rapportent simplement à la possibilité d'un objet) et les intuitions sensibles (qui nous donnent quelque chose, sans pour cela le faire connaître comme objet) disparaîtraient les uns et les autres. Or toute notre distinction entre le simple possible et le réel repose sur ce que le possible signifie seulement la position de la représentation d'une chose, relativement à notre concept et en général à la faculté de penser, tandis que le réel signifie l'acte de position de la chose en soi même (en

Le passage du possible au réel demeure bloqué et le moment subjectif est endossé comme déterminant, et ce quoiqu'il en soit du sujet transcendantal, ce dernier fût-il transindividuel ou empirique[1226]. C'est pourquoi Hegel s'insurge contre l'*a priori* kantien, et le prend pour un simple « reflet psychologique du concept ». Le savoir spéculatif, en revanche, ouvrirait la voie à une compréhension dont le sujet est le concept. En somme, ce de quoi Hegel veut se dispenser, c'est l'inflation du « peut-être »[1227].

Mabille fait un bref exposé des deux premières sections de la *Doctrine de l'essence*, à savoir « L'essence comme réflexion dans elle-même » et ensuite « Le phénomène ». Cela revient à dire qu'il s'attaque à la dernière partie de l'œuvre, justement « L'effectivité ». Traçons d'abord le cheminement qui l'amène à ce point, pour ensuite – finalement ! – nous occuper de ce qui est *possible*.

Au point où nous en étions, l'être commençait à établir une relation avec lui-même – c'est-à-dire que l'immédiateté est déjà saisie dans une processualité propre à la médiation. La vérité de l'être immédiat porte la « présupposition » qu' « en arrière » de cet être il y a quelque chose qui constitue sa vérité, voire son essence. Le savoir médiatisé ne se trouve pas immédiatement dans l'essence : « C'est seulement en tant que le savoir s'intériorise à partir de l'être immédiat que par cette médiation il trouve l'essence »[1228]. Les traducteurs de la *Logique* évoquent une image spatiale à ajouter à l'image temporelle de l'être passé : ce qui est derrière l'être est

---

dehors de ce concept). Ainsi la distinction entre les choses possibles et les choses réelles est une distinction qui n'a de valeur que simplement subjectivement pour l'entendement humain, puisque nous pouvons toujours penser quelque chose comme donné, bien que nous n'en ayons encore aucun concept ». L'exigence pour la raison d'un « fondement originaire » exige une existence « nécessairement sans condition », où nécessité et possibilité fusionnent (KANT, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., p.337-8).

[1226] MABILLE, *Hegel – l'épreuve de la contingence*, op. cit., p.180, 183, 185-6.

[1227] HEGEL, G. W. F., *Science de la logique*, deuxième tome, *La logique subjective ou doctrine du concept*, traduction de Pierre-Jean Labarrière et Gwendoline Jarczyk, Paris, Éditions Aubier-Montagne, 1981, p.52 et 144 ; MABILLE, *Hegel – L'épreuve de la contingence*, op. cit., p.185 et 188. Jean-Hyppolite propose un dessein kantien au sujet de la tripartition de la *Logique* : « La logique de l'être correspond à l'esthétique transcendantale », logique du « sensible en tant que sensible ». D'autre part, « la Logique de l'essence correspond à l'analytique transcendantale, c'est l'entendement de l'être », et ses catégories sont à la fois celles de l'expérience et de l'absolu. Finalement, la logique du concept répond, toujours en termes kantiens, à la « dialectique transcendantale », ce qui, pour Kant, n'avait qu'un sens régulateur (HYPPOLYTE, *Logique et existence*, op. cit., p.221-2). Peut-être d'une façon assez naïve, nous pensons que le *pathos* est constitutif de tout effort de connaissance. Le problème est la portée que peut avoir le doute. Ainsi, l'immersion dans l'extériorité, ou tout simplement dans la pratique, a le rôle de départager ce que ce sujet ne peut qu'analyser. En outre, le souci de l'objectivité se détourne du kantisme « pur ». Dans le pari, la fin évalue les moyens.

[1228] HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.1.

encore l'être, mais dans sa « dimension en profondeur, l'intériorité de son mouvement et de son devenir » : il ne s'agit donc pas seulement là de son extension, mais de sa compréhension, qui débouche dans la totalité[1229].

L'essence acquise par la médiation ne fait pas du savoir quelque chose d'extérieur à l'être. Bien au contraire, ce processus est le mouvement de l'être : l'être s'intériorise et devient essence tout en allant en soi. L'absolu est ici l'essence[1230]. Hyppolite est de l'avis qu'il y a « trois pulsations du *Logos* », auxquelles correspondent leurs cycles respectifs dans chacun des volumes de la *Logique* : l'être, l'essence et le concept[1231]. Il convient de nous attarder un instant sur ce constat, dans la mesure où nous nous arrêterons plutôt que ne le ferait un hégélien d'allure orthodoxe. Chez Žižek, la tripartition de la réflexion, en tant que « réflexion posante », « réflexion extérieure » et « réflexion déterminante » est la clef de voûte pour percer à jour toutes les triades de la *Logique de l'essence*[1232]. L'enjeu est d'autant plus capital que, répétons-le, la systématicité envisagée n'est pas directement celle de Hegel lui-même. S'il est possible de critiquer le philosophe slovène pour faire intervenir à son gré des déterminations déplacées au sein du réseau hégélien (comme l'universalité ou ce qui commande le processus), nous venons de constater que l'Absolu intervenant majoritairement dans la *Doctrine de l'essence* est la scission entre intérieur et extérieur. Car, après tout, le système s'ensuit, étant donné que l'universel se situe autrement par rapport aux étants. Cela ne saurait nullement empêcher une réponse proprement hégélienne à la question pratique qui s'impose dès lors aux sujets : quel est le rôle de l'extériorité (historique) dans nos actes ? La présupposition de soi dans l'extériorité en tant que figure ou moment de la négation déterminée semble en être une bonne piste : voici la lecture de Žižek que nous aurons l'opportunité de commenter.

En revenant sur le thème de ce chapitre, l'acte de connaître doit ainsi aller au-delà de l'être-là, il ne doit plus rester au niveau de l'être pur (« la négation de tout fini ») : il s'agit de l'intériorisation de l'être pur. Il s'ensuit que l'on est en présence d'une « unité simple, dépourvue de détermination », qui la été retirée à ce dernier de l'extérieur. L'essence pure n'est déterminée qu'en tant que « concept intégratif de toutes des réalités ». C'est-à-dire qu'elle est vide et qu'elle est pour un autre – et non pour soi ou en soi[1233]. Si

---

[1229] LABARRIÈRE et JARCZYK in HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.1-2.
[1230] HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.2.
[1231] HYPPOLYTE, *Logique et existence*, op. cit., p.220.
[1232] ŽIŽEK, Slavoj, *Tarrying with the Negative - Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, Duke University Press, Durham, 1993, p.69-70. N'oublions surtout pas ce précieux commentaire de Hyppolite, selon qui la réflexion est un moment positif de l'absolu qui « élève le vrai à un résultat » et « supprime » l'opposition entre « le vrai et son devenir » (HYPPOLITE, in HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit I*, op. cit., p.19-20).
[1233] HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.2-3.

l'essence est le dépassement ou l'intériorisation de l'immédiat, alors l'extériorité de l'être est première, et pourtant indéterminée. D'où la nécessité de se réassurer de ce que son propre être est advenu, et donc de soi, et de se donner à soi-même ses propres déterminations[1234].

L'essence est l'être en soi et pour soi, et cela à partir de sa propre négativité. D'abord indifférente à l'être, elle lui équivaut (en-soi)[1235]. Mais, du coup, elle est aussi pour soi, puisque elle est l' « acte de se sursumer de l'être autre et de la déterminité »[1236] ; elle doit différencier « les déterminations qu'elle contient en soi ». Ainsi, elle se pose face à elle-même dans un rapport négatif à elle-même. Ses déterminations, bien que déjà distinctes de celles de l'être, lui sont donc internes, elle en est l'héritière. Dans le but de se donner un être-là, l'essence doit se poser : sa « négativité simple » se rapportera à des déterminités autonomes dont l'unité principielle est ici le non-rapport. Dans le domaine de l'être, la quantité n'arrivait qu'à établir une limite entre des termes disparates. En revanche, dans celui de l'essence « la déterminité n'est pas » - car c'est l'essence elle-même qui doit la poser comme réflexion en tant que « rapport à l'unité » : cette négativité rend les déterminations réfléchies aussi bien que sursumées. La réflexion commence par ce non-savoir.

Le statut de l'essence est de « moyen terme », puisqu'elle se tient entre l'être et le concept, des termes entre lesquels elle investit sa mouvance. Elle est la « première négation de l'être » qui pose ses déterminations (ou négations) pour se donner un être-là tout en s'extériorisant dans les phénomènes.

Héritière de l'être, l'essence n'est donc pas d'emblée « pour soi », car elle résulte de ce dernier. Sa démarche de détermination ne fait pourtant pas face à des instances inessentielles, quelles qu'elles soient : tout est essentiel vis-à-vis d'une extériorité qui surgit comme « apparente », car relevant de l'être sursumé. L'important est d'intégrer les déterminations de l'être dans une totalité. Après avoir prouvé que l'extériorité par rapport à l'être n'est qu'apparence, il convient de montrer que « le procès de l'être est son propre paraître en elle-même », c'est-à-dire l'essence. En se faisant prépondérante dans ce dont elle résulte, l'essence pourra, par contrecoup, se déterminer

---

[1234] LABARRIÈRE et JARCZYK in HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.3.

[1235] Le sens de l'être persiste : c'est l'être qui se divise en être et néant et se montre en tant que devenir. L'opposition qu'expérimente l'être n'est pas que celle entre être et néant, mais aussi bien celle entre être et pensée de l'être : l'être est sa propre question (HYPPOLYTE, *Logique et existence*, op. cit., p.223).

[1236] Il apparaît dans la *Doctrine de l'être* que le verbe « sursumer » signifie à la fois « conserver, maintenir, et faire cesser, mettre un terme » : « Le conserver inclut déjà en lui le négatif [qui consiste en ce] que quelque chose est soustrait à son immédiateté, et partant à un être-là ouvert aux influences extérieures, [et qu'on le soustrait] pour le maintenir » (op. cit., p.81).

grâce à elle-même : « L'essence est premièrement réflexion. La réflexion se détermine ; ses déterminations sont un être-posé qui en même temps est réflexion dans soi ». D'où cette détermination réfléchie comme « essentialité » ; l'essence se fait alors « fondement » et « passe dans l'existence et le phénomène ». Voici comment Hegel annonce son programme. Nuançons-le.

En tant que négativité, l'essence est une égalité à soi-même ; en revanche, l'immédiateté à laquelle elle fait face correspond à sa provenance et se maintient vis-à-vis de cette dernière. Ceci dit, « la différence de l'essentiel et de l'inessentiel a fait retomber l'essence dans la sphère de l'être-là ». L'être-là est alors placé à la base, mais il s'agit d'un fondement extérieur : l'essentiel et l'inessentiel se trouvent différenciés l'un de l'autre dans le même être-là, c'est-à-dire que nous assistons à une séparation qui débouche sur un « tiers » élément, voire sur l'unité contradictoire. Voilà la raison pour laquelle l'essence est la « négation déterminée» de l'être, par la voie de laquelle l'être devient l'être-là ou l'être-là devient un autre. Mais ce que l'on vient de décrire relève plutôt d'une « négativité immédiate », tandis que l'essence est la négativité pure. Elle est l'être lui-même, mais déterminé comme un autre : c'est une « négation qui est affectée d'un être-autre ». L'immédiat qui se trouve face à l'essence en sort lui aussi changé : il est en soi et pour soi néant, apparence.

Ce rapport établit que l' « être est apparence » et que « l'apparence est le négatif posé comme négatif »[1237]. À y regarder de plus près, l'altérité n'est pas celle de l'être par rapport à l'essence, mais celle de l'essence envers elle-même[1238]. Or, si l'autre a deux moments – ceux de l'être-là et du non-être-là – et si l'être a été sursumé par l'essence, il ne reste alors qu'un pur non-être-là, ou apparence. En d'autres termes, nous avons affaire à l' « immédiat réfléchi » par la médiation de sa négation. L'apparence possède une présupposition immédiate, indépendante de l'essence ; mais les déterminations qui différencient l'apparence de l'essence sont issues de celle-ci (l'apparence est une déterminité de l'essence). Ce rapport est en définitive à revoir, renversement oblige : « C'est l'immédiateté du non-être qui constitue l'apparence ; mais ce non-être n'est rien d'autre que la négativité de l'essence en elle-même. L'être est non-être dans l'essence ». Dans le domaine de l'essence, l'être comme déterminité est un immédiat réfléchi, médiatisé, bref, un moment. En d'autres termes, l'apparence surmontée est une « apparence en soi » ou « l'apparence de l'essence ». En d'autres termes encore, les moments de l'apparence sont les moments de

[1237] HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.4-11.

[1238] Le non-être de l'être est le non-être de l'essence, ou sa capacité à s'altérer (LABARRIÈRE et JARCZYK in HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.14).

l'essence : voici que nous avons la nullité et l'être, la négativité en soi et l'immédiateté réfléchie.

En revanche, écrit Hegel, l' « apparence est l'essence elle-même dans la déterminité de l'être ». L'essence a une apparence parce qu'elle est déterminée en elle-même ; sinon, elle perdrait son unité absolue. Cette déterminité constitue son propre dépassement : l'essence se médiatise avec soi par la négation de ce qu'elle est. Ainsi, elle est l'unité de la négativité absolue et de l'immédiat, sans pour autant cesser d'être une négativité en soi : elle a un rapport immédiat à soi et, négativement, elle se nie (elle nie l'immédiat ou sa détermination).

L'apparence est la non autonomie, le négatif qui ne se rapporte qu'à soi-même, voire l'immédiateté. Toutefois, son revers est rapporté à cela même qui (im)pose la réflexion. La déterminité est l'apparence dans l'essence, c'est le négatif qui coïncide avec soi, une autonomie non-déterminée. En revanche, l'immédiateté est la déterminité dans laquelle le négatif ne se rapportera qu'à lui-même. Mais, dès lors, l'immédiat coïncide avec le négatif, nous sommes en présence d'une essentialité : « L'apparence est donc l'essence elle-même, mais l'essence dans une déterminité, mais de telle sorte qu'elle n'est que son moment, et l'essence est le paraître de soi dans soi-même »[1239]. Les notes toujours instructives des traducteurs nous aident à voir que l' « autonomie » est la « totalité » principielle, dont l'immédiateté relève de la « négativité non déployée »[1240].

Nous voici arrivés aux considérations sur la réflexion. L'apparence est la réflexion encore immédiate, « le mouvement du devenir et du passer qui demeure dans soi même », dans lequel le différencié n'est pas le négatif en soi. Ce qui caractérise le « mouvement réfléchissant », c'est la négation en soi, la négation qui ne se rapporte qu'à soi, la négation qui se nie au présent[1241]. De ce fait, nous pouvons déjà postuler qu'il existe deux régimes d'immédiateté dans le partage de l'être et de l'essence. Le mouvement de l'être est une transition opérée à partir de ce dernier, qui passe d'une détermination à l'autre, et la négation fonctionne comme une limite. Le mouvement de l'essence en est un « involutif » ou « réfléchissant » : la négation relève ici d'un « dynamisme auto-évolutif », sans l'extériorité relative des déterminations.

Bref, l'immédiateté de l'essence « désigne négativement que chacune des déterminations atteintes n'a de sens que par rapport au tout, en manifestant ce que l'on pourrait appeler la 'précarité' qui fait d'elle un moment par soi non-subsistant »[1242]. Une essence non abstraite ou non-séparée engendre/est

[1239] HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.12, 14-6.
[1240] LABARRIÈRE et JARCZYK in HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.16.
[1241] HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.17-8.
[1242] LABARRIÈRE et JARCZYK in HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.18.

portée par un devenir qui va « de rien à rien et par là à soi même en retour ». Dans ce miroir, l'être est le rien d'un rien, la négation d'un rien – et voilà l'essence[1243]. Pour bien saisir l'économie de l'essence, disons que ce qui la spécifie dans la *Logique* est l'acte de « poser », et non plus de « passer », comme chez l'être : elle se détermine « en posant la réalité pour ce qu'elle est de tout temps : totalité différenciée ». Ainsi, le rien est le contenu de l'essence, « pur négatif sans doute, mais qui recueille en soi la positivité de l'être avant que de rejaillir en elle »[1244].

La « réflexion posante » n'est opérante que si elle est rapportée à l' « immédiat présupposé » d'une « réflexion extérieure ». Finalement, le présupposé est sursumé : la présupposition se fait du coup aussi « présupposante » et donc « réflexion déterminante ». La « réflexion absolue de l'essence » est l' « échange du négatif avec soi-même ». En décomposant cette phrase, nous constatons que l'apparence, ou le non-être, se met à égalité avec lui-même : l'essence se pose comme réflexion et surmonte ce qu'elle est. Il s'agit d'un redoublement du négatif, d'une « extériorisation intérieure » ou d'une réflexion encore à peine absolue – c'est-à-dire abstraite. La négativité se nie dans la récolte de l'immédiateté ; ainsi celle-là est elle-même et ne l'est pas, et les deux se réunissent[1245].

Mais il n'existe pas que de la conservation ou de la pure transparence (du moins à ce niveau interprétatif), nous avertissent les traducteurs. Si, notent-ils, « coïncider avec soi = s'abîmer » dans soi, le processus de « détermination » est mis en place : « il est donc disparition du seulement négatif, son abîmement, et production de cette positivité de la négation qu'est fondamentalement toute détermination »[1246]. Les choses se passent de la manière suivante : tout d'abord, il est question de la coïncidence ; puis de l' « immédiateté qui en soi est le négatif, le négatif d'elle-même [qui consiste] à être ce qu'elle n'est pas ». La négation qui se nie s'instaure dans le domaine présentiel (elle devient, quoique partiellement, positive). Cela relève du cœur même de la réflexion, puisque le négatif retombe sur soi. L'immédiat est le négatif sursumé, voire le retour du négatif en soi : il s'agit de la déterminité ou du mouvement de réflexion. Retour et commencement.

La réflexion est l' « acte-de-poser », ou l'immédiateté d'un « acte-de-faire retour » ; et cela ne se fait pas à partir d'un autre terme, quel qu'il soit, qui serait extérieur à la sphère de l'essence. La réflexion ne revient donc que comme le négatif d'elle-même : « La réflexion est comme sursumer du négatif, sursumer de son autre, de l'immédiateté », ce qui fait de l'immédiat le retour du négatif envers lui-même ou « acte-de-présupposer ». D'où le

[1243] HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.18.
[1244] LABARRIÈRE et JARCZYK in HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.18-9.
[1245] HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.19.
[1246] LABARRIÈRE et JARCZYK in HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.20.

paradoxe que l'immédiateté n'est pas l'immédiateté. Elle sursume son poser et donc « présuppose » - mouvance qui caractérise l'essence : « Elle est son acte-d'être en relation à soi-même ; mais à soi comme au négatif de soi ». Bref, « le retour de l'essence est donc son acte-de-se repousser de soi-même. Ou la réflexion dans soi est essentiellement le présupposer de ce à partir de quoi elle est le retour »[1247]. L'implicite devient explicite, sous l'égide de l'émergence de ce qui se détermine à l'intérieur d'un rapport : « la réflexion assure le passage de l'immédiateté absolue de l'essence à son immédiateté déterminée ». Ceci permettra que nous nous penchions sur le terrain de l'effectivité, une fois établi que l'essence « se présuppose donc comme le terme différent d'elle qu'elle nie en revenant dans soi ». L'apparence sera effective dès lors que l'intériorité de l'essence passe à l'extériorité de l'existence[1248].

« C'est par le sursumer de son égalité avec soi que l'essence en vient à être l'égalité avec soi » : elle se présuppose et le fait de le sursumer engendre le retour envers soi-même : « La réflexion trouve donc un immédiat déjà-là, qu'elle outrepasse et à partir duquel elle est le retour » - or, le retour est le présupposé de ce qui était-là et l'immédiateté sursumée est le retour dans soi ou « l'être simple ». Il n'est jamais inutile de redire qu'il s'agit d'une philosophie du rapport, plutôt que d'une philosophie de l'intériorité, ce qui met l'accent sur le mouvement. Celui-ci, réflexif, est le « contrecoup absolu dans soi-même », mouvement d'une négativité immanente qui se nie et présuppose un champ effectif. Hegel caractérise le mouvement comme l' « acte-de-progresser » : non-linéaire, il « s'inverse immédiatement dans lui-même », et s'érige comme « automouvement ».

La réflexion est négative parce qu'elle est « en regard d'une chose », ou d'un « autre ». C'est pourquoi elle est déterminée : il s'ensuit qu'elle porte une présupposition et qu'elle commence par l'immédiat comme son autre. Tel est le début dans la « réflexion extérieure »[1249]. La réflexion doit se faire totalité, en opposition du simple « passer » de l'être. Ce mouvement n'est réel que quand son intermédiaire « a la subsistance propre que requiert le négatif » : nous ne parlons pas d'un négatif qui juxtapose des êtres-là, mais bien plutôt du « négatif qui qualifie l'extériorité intérieure à elle-même »[1250].

Si l'essence en tant que réflexion doit se poser, tout d'abord elle suppose l'être-posé de l'apparence. La déterminité à laquelle nous souhaitons aboutir appartient à la réflexion posante et « ce que détermine et pose en l'immédiat la réflexion extérieure, ce sont dans cette mesure des déterminations qui sont extérieures à ce même [immédiat] ». La réalité de la finitude se constitue en

[1247] HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.20-2.
[1248] LABARRIÈRE et JARCZYK in HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.21-2.
[1249] HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.22-3.
[1250] LABARRIÈRE et JARCZYK in HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.23.

départ, ou fondement ; pourtant, celui-ci est, dès son essence, phénomène de l'infini (ce qui a lieu après que l'on pose la finitude du fini)[1251]. L'infini est certes la totalité. Dans le livre de « l'être », l'infinité était qualitative, « seconde définition de l'absolu », après le « devenir ». Nous assistons à son avènement en tant que négatif du fini[1252]. Mais ici, lorsque la réflexion se révèle une détermination, l'infini ne peut survenir au fini de l'extérieur. Le mouvement de l'un à l'autre n'est pas une « transition », mais une « intériorisation/ extériorisation ».

Ce qui est à analyser, c'est à ce moment-là le « syllogisme » de la réflexion extérieure, où les extrémités de l'immédiat et de la réflexion « sont », explicite Hegel. Le « moyen terme » de ce lien n'est que « le rapport des deux, l'immédiat déterminé, de telle sorte qu'une partie de ce même [moyen terme], l'immédiateté, ne revient qu'à l'un des extrêmes, [et] l'autre, la déterminité ou négation, qu'à l'autre ». Notons aussitôt ceci qu'ici l'universel est du côté de la négation redoublée ou de la réflexion posante, et le singulier du côté de l'immédiateté présupposée. La réflexion pose et présuppose l'immédiat, qui est ainsi sursumé par l'acte de poser. Et « elle est dans le nier le nier de ce nier sien ». L'immédiat comme négatif lui est d'abord étranger, mais devient son commencement. L'immédiat est « déterminé par la réflexion comme son négatif ou comme son autre, mais c'est elle-même qui nie ce déterminer ». Ceci rend la réflexion déterminante, puisqu'elle est immanente à l'immédiateté, extériorité intérieure de l'acte de poser ; c'est un autre nom de l' « essence étant en et pour-soi », ce qui sursume les déterminations de l'être. Qui plus est, les « déterminations réfléchies»[1253] sont en soi et pour soi, et elles sont par conséquent « essentielles » : elles ont un apparaître qui semble absolu, étant « libres et indifférentes » au sein même d'un rapport de détermination.

À vrai dire, la réflexion déterminante n'est que l'amalgame de ses deux devancières, à savoir la réflexion extérieure et la réflexion posante ; elle en garde les caractéristiques, étant donné que, pour la première, il s'agit de l'être immédiat, et que, pour la seconde, il est question de commencer à partir du néant. En d'autres termes, le poser pose sa détermination qui n'est pas encore déterminante, étant pour le moment « seulement quelque chose de posé ». Nous sommes déjà dans le domaine de l'extériorisation. Dès lors, le posé est un autre, un sursumé, « comme rapport au retour dans soi-même ». Si, dans le terrain de l'être, l'être-là contenait la négation de l'être,

---

[1251] HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.24-5.
[1252] HEGEL, *Doctrine de l'être*, op. cit., p.114-5 et 214.
[1253] Selon les traducteurs/commentateurs, la « détermination de réflexion » se laisse apercevoir en tant qu' « unité de l'identité négative caractéristique de la réflexion posante et de la différence positive caractéristique de la réflexion extérieure » (LABARRIÈRE et JARCZYK in HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.25 et 30).

dans l'essence c'est l'être posé qui contient la négativité – voire l' « immédiatement comme sursumé ». L' « être-là est seulement l'être posé ».

La dualité de l'essence est en acte : l'être posé se dirige vers deux endroits, à savoir l'être-là et l'essence. Il constitue alors, le moyen terme entre l'être-là et l'essence. L'analyse donne à voir que l'être-posé n'est qu'une « négation en général ». Mise en unité avec la réflexion extérieure, elle présuppose l'absolu et la détermination vient d'elle-même : « Ainsi l'être-posé est-il détermination-de-réflexion ». Si le rapport établi par l'être se nouait avec « autre-chose en général » (l'être comme fondement de la qualité), cette fois-ci la dynamique de la position œuvre à partir de l' « être réfléchi dans soi ». Le principe du passage ne saurait en être le fondement : ce qui est ici fondateur, c'est l'être nié.

Il en découle alors l'apparition d' « essentialités libres », dont la flottaison dans le « vide » demeure dès lors que l'attraction et la répulsion deviennent contradiction. La fixation de ce qui détermine est faite de « façon infinie » :

> « C'est le déterminé qui s'est soumis son passer et son simple être posé, ou qui a infléchi sa réflexion dans autre chose en réflexion dans soi. Ces déterminations constituent par là l'apparence déterminée telle qu'elle est dans l'essence, l'apparence essentielle ».

De ce fait, la réflexion déterminante est hors d'elle-même – et le principe d'égalité retombe sur la négativité de l'essence, « qui est ce qui domine ». Une perspective pratique ne craint pas d'observer que la suspension de la prépondérance identitaire sous le signe de la médiation comme égalité ne peut déboucher sur un résultat préétabli : la détermination n'intervient qu'après la dispute dans le présent.

Hegel est clair : « Le fondement est l'immédiat, et le fondé le médiatisé ». Cet immédiat est actif : lorsqu'il pose quelque chose il présuppose du coup l'extériorité. « Réflexion posante », le fondement « se rapporte à soi comme à un sursumé ». Notons que cet immédiat se médiatise par lui-même, et ce d'une façon éminemment non extérieure (quoique adressée à l'extérieur …) :

> « Cette médiation, comme acte de progresser de l'immédiat au fondement, n'est pas une réflexion extérieure, mais, comme il s'est dégagé, le rapport fondamental, comme réflexion dans l'identité à soi, est tout aussi essentiellement réflexion extériorisante ».

Autrement dit, le fondement se rapporte à un immédiat, la condition, dans lequel il se présuppose[1254] : le fondement présuppose l'immédiat, l'extériorité, et se présuppose comme immédiat en altérité avec soi-même dans le mouvement consistant à se redéfinir.

Le premier terme, la condition, est la totalité du rapport, puisque l'immédiateté est porteuse de l'être-là et de la médiation[1255]. Il en découle une unité du contenu et une unité de la forme : le contenu est devenu essentiel après être passé par la réflexion sur la forme, et l'être-là est devenu « matière formée ». Dans cette unité, l'un passe dans l'autre par soi-même et l'acte de se poser entame un dépassement parce que les deux se nient lorsqu'ils se présupposent. Or, la réflexion sans division ne présuppose qu'une chose, « le vraiment inconditionné » ou « la chose en soi-même »[1256]. Grâce à la médiation, nous n'avons pas affaire à une unité morte de morceaux inconditionnés. L'existence a dès lors sa base : « La totalité, donc, n'est pas seulement faite du rapport d'inconditionnés relatifs ; elle est elle-même, comme totalité, l'inconditionné véritable »[1257].

C'est une erreur de toujours s'interroger sur la condition d'une condition, tout en introduisant le « progrès à l'infini ». Il s'agit d'un moment postérieur : car la condition, étant quelque chose de posé, est conditionnée ; elle se sursume donc dans l'inconditionné. L'inconditionné possède la condition et le fondement, « il est l'unité dans laquelle ils sont revenus » : ceux-ci sont la forme ou le posé de cet inconditionné (donc, le contenu). La chose est la « condition absolue » des deux, puisqu'elle est aussi bien fondement. En d'autres mots, la chose en est « l'identité négative » qui se déploie[1258].

Un bilan provisoire est ici nécessaire. Dans *La doctrine de l'être*, d'une part, il était question de reconduire l'élément posé à sa position. D'autre part, *La doctrine de l'essence* doit reconduire la relation être/essence à une unité réflexive. Pour ce faire, son processus vise à surmonter les dualismes, de sorte que l'essence ne soit pas séparée de ses êtres. En effet, c'est au processus de l'essence de poser l'existence, entendue comme expression de celui-là : « L'effectivité, au terme du parcours essentiel, est précisément cette unité de la processualité essentielle et de la présence existentielle, cette unité de l'extérieur et de l'intérieur »[1259]. Il nous faudra alors, avant d'aller plus loin, examiner la formation de l' « existence » ou de l'expression de l'essence.

[1254] HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.25-6, 28, 29-31 et 120-30.
[1255] LABARRIÈRE et JARCZYK in HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.134.
[1256] HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.135.
[1257] LABARRIÈRE et JARCZYK in HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.135.
[1258] HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.136.
[1259] MABILLE, *Hegel – L'épreuve de la contingence*, op. cit., p.196.

Le déchirement de l'être et de son altérité ne fait que s'accentuer et du coup se concrétiser dans le domaine de l'essence. La mobilité de ce qui est (négatif) passe à une autre figure, en l'occurrence à l'essence. Car, souvenons-nous, le « passé-présent » est ce qui définit l'essence, forcément rapportée à l'être – dont la temporalité est le « présent ». Passé-présent et présent forment, de façon concomitante, et respectivement, monde et phénomènes[1260]. Une telle « opposition dimensionnelle » érige la mobilité à dominance essentielle au « fondement » « unité » de l'être. Chez le jeune Marcuse, nous observons déjà l'emploi d'un vocabulaire qui lui sera caractéristique tout au long de sa brillante carrière : le domaine de l'essence, écrit-il, atteste de l'émergence de la sphère de compréhension de la « bidimensionnalité ». La mobilité de l'Être, ou négation effective, se concrétise et fait face au monde des phénomènes. Essence et être-là se rapportent l'un à l'autre dans un même monde, mais chacun a sa « dimension ». Tandis que le mouvement de l'être-là se bornait à l'immédiat (c'est-à-dire aux « passages »), l'essence annonce ici la réflexion propre aux catégories de l'apparaître, tout en instaurant par là une « opposition dimensionnelle » : nous aurons affaire au « fondement » comme à ce qui assigne l'unité de l'étant. Autrement dit, l'immédiat se conjugue à une autre couche. La mouvance ouverte de l'être (le mouvement qui se perd et s'écoule dans un autre) cède la place à une mobilité fermée : la réflexion qui récolte l'être forme une totalité négative dans laquelle l'altérité est un présupposé. Il s'agit toujours d'une même essence ou, mieux, corrige Marcuse, d'un seul et même mouvement qui pose les déterminités et se rapporte à elles[1261].

Mais comment l'unité de l'essence se constitue-t-elle ? Toute essence est une essence déterminée, ou essence d'un être (ou être-là chez Marcuse). Elle est l'être replié sur lui-même ou dépassé – l'apparence. Même si nous avons déjà exploré cette zone, le vocabulaire marcusien peut maintenant nous être utile. Cet être immédiat de l'apparence n'est pas le néant, « il est là, justement » ; il ne se dissout pas, il est le présupposé et ce dont l'être est maintenu par le mouvement de l'essence. Ainsi, l' « essence est quand elle est dans sa non-essence et avec elle ». Cette stratégie aurait permis à Hegel d'échapper à un « phénoménisme », étant donné que l'être immédiat n'y est nullement éliminé. Ce n'est que grâce à l'antagonisme de l'essence et de l'être que la mobilité de l'essence est possible. Ce qui force l'immédiat à aller au-delà de lui-même le hisse à ce qu'il est. Le passé-présent toujours présent change ce dernier – et ce, du coup, tout le temps. L'automouvement est palpable, il s'est formé. Précisons qu'il ne s'agit pas de n'importe quel automouvement, mais de celui de l'immédiateté. La lecture qu'en donne

[1260] Le présent est constitué par des contretemps.
[1261] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.80-2.

Marcuse est juste en ceci qu'il n'y voit pas une coïncidence entre les deux dimensions de l'immédiat et de la médiation : ce seraient des « dimensions de l'Être qui se trouvent dès le début assignées l'une à l'autre selon leur être ». Plus encore, ces moments ne sont pas successifs dans le temps : on a affaire à la « simultanéité supérieure » du mouvement qui enveloppe tout. Ce n'est qu'en même temps que l'être immédiat se réintériorise en essence et que cette dernière se réfléchit – l'entrée dans l'existence n'interrompt pas la bidimensionnalité [1262] de l'être et de l'essence.

Les « déterminations de réflexion » ou d'essence sont le sujet des deuxième et troisième chapitres de la première partie de cette œuvre. Nous parlons notamment de l'identité, de la différence, de la contradiction – et enfin du fondement, qui rouvre le premier terme identitaire. Car identité et fondement sont des immédiatetés résidant dans la sphère du passé-présent.

L'identité est l'égalité à soi de la réflexion, ou, tout simplement, l'essence. Or, chez Hegel, l'identité n'est envisageable que lorsque rapportée à une différence : face à celle-ci, elle se rapporte à partir de soi à ce qu'elle n'est pas. Il en découle que son produit est son maintien, en vertu du fait qu'elle a posé et dépassé son négatif. Ainsi, l'essence est entendue comme un attribut de l'immédiat, qui se dépasse et donc qui se pose et devient déterminé ; bref, elle porte une dimension positive. Encore une fois, le positif n'est pas lisible sans l'autre négatif. Il s'ensuit que l'essence est en elle-même la contradiction absolue : « elle n'existe que par opposition à une déterminité 'déjà-là' qu'elle nie et dépasse en elle-même, mais, en même temps, elle dépasse seulement sa propre possibilité d'être, elle s'est niée elle-même ». Non comme généralité, mais en tant que détermination, puisque il s'agit d'un processus de réalisation. Tout en allant jusqu'au gouffre, la fin s'avère être le fondement. Le fondement n'est qu'un bâtiment et l'être est la condition de son essence. L'essence pure s'effondre, certes, mais elle laisse le fondement réel de l'être ou la justification de l'existence[1263]. Dans l'*Encyclopédie*, nous lisons que le fondement est l'essence comme totalité[1264] : elle n'est pas l'ajout extérieur des déterminités, mais le mouvement qui reprend les déterminités déjà existantes. La médiation devient réelle et permet la venue de la « Chose » qui existe[1265].

La question de l'existence rallume l'être immédiat. En tenant en compte de ce que le passé-présent s'est épanoui, sachons que les enjeux de la

---

[1262] « Tous les concepts rationalistes sont 'bi-dimensionnels' : ils réfèrent le fait au droit et la servitude à la liberté » (CASTEL, Robert in MARCUSE, *Raison et révolution*, op. cit., p.17).
[1263] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.82-3 et 85-7.
[1264] « Le fondement est l'unité de l'identité et de la différence ; la vérité de ce comme quoi la différence et l'identité se sont produites, - la réflexion-en-soi qui est tout autant réflexion-en-autre chose, et inversement. Il est l'essence, posée comme totalité » (HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques – I – La Science de la logique*, op. cit., p.221, § 73).
[1265] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.87.

médiation ne font qu'élargir leur domaine. Nous savons que l'essence s'est fondée en se déterminant dans son rapport à l'immédiateté. Dès lors, cette immédiateté est issue de l'essence. « L'essence doit apparaître »[1266], écrit Hegel. Ce mouvement correspond au détachement de la Chose du fondement. Celui-ci n'est pas indépendant des êtres, mais il est l'intériorité négative existant dans l'extériorité. Tout comme au début de la *Logique*, nous sommes en présence d'une multiplicité de choses existantes. Toutefois, il ne faut pas perdre de vue que, dans le moment présent, leur détermination est l'existence et que leur mode d'être est le « phénomène ».

Aux yeux de Marcuse, la « détermination ontologique de l'historicité » reçoit un argument de plus en sa faveur. Car la « vérité de l'Être » s'y fait jour, écrit-il[1267] : « Tout ce qui est a un fondement ou est quelque chose de posé, quelque chose de médiatisé », et aussi « tout ce qui est existe », et de même « ce qui existe a un fondement et est conditionné ». Mais « il n'a pas de fondement et est inconditionné » : car le venir au jour se sursume[1268]. En toute rigueur, l'existence est à la fois médiation et immédiate, suivant soit l'essence soit l'être[1269]. En ce qui concerne l'historicité, elle se présente dans le déploiement de la dimension du passé-présent. La condition de l'existence est d'avoir existé, de s'être fondée par sa propre essence ou par une vérité précédente : « Quand toutes les conditions d'une chose sont présentes, alors elle entre dans l'existence. La chose est avant que d'exister » : essence inconditionnée, puis être-là déterminé par les conditions et le fondement[1270].

Même si la « choséité » dure (une Chose passe par des états divers et garde un corps), la Chose n'est que son propre parcours. Une appréhension de la Chose hors de ses qualités constitutives – ce qui fait qu'elle est à chaque fois une Chose en soi – ne relève que de l'abstraction de la réalisation du fondement ou de la base pris en eux-mêmes. C'est pourquoi la Chose n'existe que dans le phénomène ou comme apparition[1271]. Lisons ce qu'en dit Hegel : « Cette réflexion extérieure est désormais un être en relation des choses en soi l'une à l'égard de l'autre, leur médiation réciproque comme de [termes] autres »[1272].

L'existence est dans l'extériorité ; du fait de sa projection dans l'extérieur, elle acquiert des propriétés qui engendrent son milieu. La réitération de cette mouvance provoque la désagrégation de la Chose. La radicalisation de ce principe fait que même le fondement de la Chose est

[1266] HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.145.
[1267] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.90.
[1268] HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.148.
[1269] LABARRIÈRE et JARCZYK in HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.148.
[1270] HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.141.
[1271] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.92.
[1272] HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.157.

pourvu d'existence, car il est lui aussi engagé dans l'extériorité – voilà le « principal résultat » de toute la *Doctrine de l'essence* d'après Marcuse. Ceci ne fait réitérer le principe de médiation :

> « En ce que quelque chose en tant qu'existant existe plutôt dans un autre que dans lui-même, et est un médiatisé, l'essence est dans l'apparition. C'est pourquoi l'essence n'est pas derrière l'apparition ou au-delà d'elle, mais, du fait que c'est l'essence qui existe, l'existence est apparition »[1273].

Dès lors, la vérité de l'existence est d'être phénomène ; et ce à double titre : l'existant n'est que lorsqu'il se montre et que, en outre, il s'est extirpé du fondement, laissé dans un autre – il est, en tant qu'existant, nul. Une telle nullité est ce qui permet l'existence – non dans la disparition de l'essence, mais justement dans sa mise entre parenthèses ou dans ce manque. C'est pourquoi le terrain effectif des Choses est la médiation entre les existences, où chacune renvoie à l'autre, en formant une totalité (qui relève de l'essence qui se fonde). En contrepartie, la singularité est nulle. Celles-ci n'ont pas non plus perdu leur autonomie ; seulement, l'autonomie n'est établie que dans le rapport[1274].

Une chose pose l'autre et toutes deux se maintiennent. Le contenu du phénomène n'est plus la seule apparence d'intériorité – mais la relation se constitue alors en tant que « loi du phénomène » dans une totalité. Cette relation universelle n'exclut aucun existant : « Cette médiation infinie est en même temps unité de la relation à soi ; et l'existence se trouve développée en totalité et [en] monde du phénomène, de la finitude réfléchie ». Quelques lignes plus bas, toujours dans l'*Encyclopédie*, Hegel affirme que le monde phénoménal est une « discontinuité » engendrant une « totalité »[1275]. À y regarder de plus près, le maintien s'élargit de la sphère de l'être et forme la totalité en devenir : « Tout ce qui existe, existe par rapport à … et ce rapport est le vrai de toute existence ». Par conséquent, l'essence se dépasse et peut réapparaître : elle n'est pas « dans » les choses, mais elle advient comme « relation essentielle » des choses. Cette essence est la loi des relations qui pose les existences singulières. La dualité figée entre essence et existence advient entre un « règne des lois » et un « monde phénoménal » : « l'être en soi du monde phénoménal est la totalité des lois qui régissent ses relations ». L'être essentiellement scindé advient dans la totalité des relations. Chaque existant est soi-même intégrant d'une totalité, manifestation et puissance d'une force, rapport entre le tout et ses parties, identité entre l'intérieur et

[1273] HEGEL, *Encyclopédie I, Science de la logique*, op. cit., p.225.
[1274] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.92-3.
[1275] *Encyclopédie I, Science de la logique*, op. cit., p.386-7, §132-3.

l'extérieur[1276]. Il sera donc question de se pencher sur la nature de ses rapports, ce qui nous place finalement sur le terrain de l'effectivité ou la vérité de la liaison entre l'essence et l'existence[1277].

[1276] Chacun de ses moments est analysé par Hegel avant le chapitre consacré à l' « Effectivité » - qui, d'ailleurs, commence par une exposition de l' « Absolu ».
[1277] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.95-7.

L'EFFECTIVITÉ

Nous avons donc atteint l'effectivité. Celle-ci a été effectuée et est donc porteuse d'un pouvoir d'effectuation[1278]. Nous pouvons résumer comme suit le cheminement qu'il a fallu parcourir pour y arriver : l'immédiat est passé dans le fondement, l'existence ; celle-ci s'est déterminée et le phénomène est apparu ; le fait qu'il subsiste dans l'autre a engendré deux totalités de contenu (intérieur et extérieur) dans un rapport formel ; leur base et forme étant identiques, une fois sursumées, elles ont mené à la « totalité absolue ». Nous serons par conséquent en présence de trois moments de l'effectivité : d'abord l'absolu, puis les « nécessité et possibilité » (« moments formels ») et, en fin de compte, la « substance » (l'unité de l'absolu et de sa réflexion)[1279].

L'unité telle que formée par cet Absolu est l'instance qui retire l'extérieur et l'intérieur – ou l'être et l'essence – de leurs déterminations, tout en les mettant en rapport. Il en découle une effectivité pleine, c'est-à-dire qui n'est pas donnée d'emblée[1280]. Il convient de nous y attarder. Le principe de réflexivité est d'ores et déjà opérant ; en d'autres termes, essence et existence forment une unité. Ce que craint désormais l'Absolu est de regagner la condition d'être pur ; celui-ci étant « compact », il revient à Hegel de « montrer les mérites de la détermination ». Les cibles de cette démarche sont notamment Leibniz et, surtout, Spinoza.

« L'identité simple massive de l'absolu est indéterminée » et toutes les déterminités se sont dissoutes. Alors l' « acte de déterminer ce qu'est l'absolu » n'est que négatif – il se retrouve face au vide. Il est en proie à « la contradiction la plus formelle », bref à une « dialectique non systématique » : sa négation et sa réflexion extérieure nient sa totalité. Cependant, étant donné ce caractère de totalité, il ne s'agit plus de mettre ensemble des déterminations, « mais il [l'absolu] est l'exposition et l'exposition propre de l'absolu, et seulement un acte de montrer ce qu'il est ». À propos de Spinoza il est expressément dit que l'absolu n'est pas l'immédiat, mais un résultat, le résultat de lui-même. La « substance » n'est pas immédiatement ses modes, mais ceux-ci en sont l' « être en dehors de soi ». Or, la perte de soi sauve l'Absolu, formé par la vie et surtout par l'immanquable rendez-vous au bord du gouffre[1281] ; dès la *Doctrine de l'Être* nous savons que la négation est la « déterminité réfléchie »[1282].

[1278] LABARRIÈRE et JARCZYK in HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.227.
[1279] HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.227-8.
[1280] MABILLE, *Hegel – L'épreuve de la contingence*, op. cit., p.197-8.
[1281] HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.299, 240 et 236.
[1282] HEGEL, *Doctrine de l'Être*, op. cit., p.111.

Contrairement à la démarche de Spinoza, il s'agit, écrit Mabille, de déployer l'immédiateté, dont la simple présence fait « symptôme » de non-réflexion[1283]. D'autre part, la monade de Leibniz serait, certes, pour Hegel, une totalité, mais celle-ci resterait formelle : son contenu resterait en-soi car il serait isolé[1284].

Curieusement, l'appréciation portée par Žižek va dans le même sens. Toutefois, nous verrons qu'à force de prendre partie, la route se divisera même sur le terrain épistémologique. Pour le philosophe slovène, si l'on pose la question de la réflexion en termes spinozistes, la réflexion posante « observe les choses comme elles sont dans leur essence éternelle *sub specie aeternitatis* [sous un regard d'éternité] ». La réflexion extérieure, de son côté, correspondrait à l'observation des choses dans leur dépendance à l'égard des séries de contingences extérieures, ou *sub specie durationis*. Pourtant, le cas hégélien consiste à surmonter ce dualisme. L'affaire n'est pas si sommaire, puisque l'auto-médiation de l'être le reconduisant à l'essence ou au fondement ne ferait de la philosophie de Hegel qu'un « simple spinozisme dynamisé ».

Par la réflexivité, Žižek atteint l'historicité, dans la mesure où le retour à soi entrepris par la chose en un geste tautologique inclut l'extériorité éparpillée dans le processus de nommer cette chose. C'est-à-dire que la décomposition d'un objet en ses parties ne saurait en redonner l'unité – ou l'identité, en termes plus hégéliens ; la chose est hors d'elle-même et aucune positivité ne peut la rassembler. Il y a histoire dès qu'il y a présupposition d'un champ producteur d'objectivité, d'un objet postmoderne perdu :

> « L'opération supplémentaire qui produit de cet ensemble unique une chose identique à elle-même est purement symbolique, c'est un geste tautologique qui consiste à poser ces conditions externes comme les conditions-composantes de la chose et, simultanément, à présupposer l'existence d'un terrain où se trouvent une telle multitude de conditions »[1285].

L' « impasse » de la *Doctrine de l'essence* constituant une correspondance, non totale, entre ces deux types de réflexion, Žižek opte pour l'extériorité de la réflexion, dans la mesure où l'Absolu se fait ressentir et se présente dans chaque région positive :

> « Toute entité ontologique positive et déterminée peut émerger 'en tant que telle' seulement dans la mesure où

[1283] MABILLE, *Hegel – L'épreuve de la contingence*, op. cit., p.198.
[1284] HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.240-4.
[1285] ŽIŽEK, *Tarrying With the Negative*, op. cit., p.77 et 80.

> l'Absolu est 'extérieur à lui-même', dans la mesure où un écart fait obstacle à son entière effectuation ontologique »[1286].

Un nom (un acte, dit Žižek, mais aussi une action, ajoutons-nous) présent s'approprie le passé : la totalité n'est qu'*a posteriori*, elle est la totalité d'un point. Cette totalité est à double tranchant, immanence oblige, car le nom peut bien élider les disputes qui l'ont constitué. Chez Žižek, on est bel et bien en présence d'une théorie de l'idéologie. Le passage de la contingence externe à la nécessité fondatrice et inaperçue peut permettre d'exprimer les positivités présentes (les luttes des classes, les crises économiques, le chômage, la dissolution des liens de solidarités, l'essor de la violence urbaine) en termes de projections/protections narcissiques indéniablement liées à la dynamique sociale : le Juif pour le nazisme, les Arabes pour les Israéliens, l'immigré pour l'Union Européenne, les habitants des *favelas* au Brésil et toutes sortes de « banlieusards » pauvres à travers le monde. Idéologique parce que formel, cet acte ne fait que donner une consistance à l'émergence de la subjectivité. Il en découle que la liberté dont il est alors question n'a absolument rien à voir avec la compréhension de la nécessité – ce que les vieux hégéliens n'ont jamais cessé de prôner et qui nous place foncièrement dans le domaine de la contingence. La seule liberté est l'instauration rétroactive ou performative de la nécessité en tant qu'effectivité. Les traducteurs français de la *Logique* commentent à juste titre que l'effectivité est « le degré zéro de l'immanence »[1287]. L'histoire officielle agit comme si de rien n'était par rapport aux vaincus – d'où la nécessité de la négativité.

Cela suffit pour affirmer que Hegel n'est pas spinoziste. La « couverture matelassée »[1288] ne peut structurer que de la matière nécessairement rencontrée au fil du cheminement – ce qui écarte en définitive le relativisme et le subjectivisme propres à la posture selon laquelle n'importe quel mot serait apte à exprimer n'importe quel sens dans n'importe quelle situation. La démarche de donner un nom n'est valable que lorsqu'une dimension d'objectivité est atteinte dans et par la définition. Proche, du moins théoriquement, de Mabille à ce sujet, Žižek conclut que le cercle vicieux de la pure objectivité posée et du pur acte de position n'est refermé que quand la chose revient sur elle-même après ses présuppositions extérieures : la réalité implique un vide à combler[1289].

Si l'on reprend l'exposé de Hegel, l'effectivité est dite en trois moments, le formel, le réel et l'absolu. Sa toute première figure est formelle d'autant

---

[1286] ŽIŽEK, *Le sujet qui fâche* , op. cit., p.136.
[1287] LABARRIÈRE et JARCZYK in HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.248.
[1288] Nous essayons de rendre compte de l'argot anglophone « *quilting* ».
[1289] ŽIŽEK, *Tarrying With the Negative*, op. cit., p.81.

plus que, sous la forme de l'immédiateté, elle n'est pas la totalité : « Elle n'est ainsi rien de plus qu'un être ou existence en général ». En contrepartie, elle n'a pas cessé d'être essentielle, c'est-à-dire de posséder une unité en-soi entre l'intérieur et l'extérieur. L'être-en-soi est immédiatement possibilité. D'où ceci que « ce qui est effectif est possible »[1290]. Ces deux considérations posent problème dans la mesure où une simple détermination de nature qualitative entre en collision avec une effectivité à peine possible. Selon le commentaire de Mabille, l'effectivité formelle ne relève pas du « formalisme », mais bien plus de l'immédiateté ; au contraire, son registre est pourtant essentiel (il relève de l'essence et participe si peu que soit de la médiation). Il ne s'agit pas d'une « thèse absolue », mais déjà de la mouvance de la médiation. Bref, l'enjeu est de comprendre la contingence comme un moment de l'effectivité, et non comme une irrationalité miraculeuse[1291].

[1290] HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.248-9.

[1291] Chez Mabille, auteur qui suit au pied de la lettre la plume de Hegel, le décisif n'est pas de réduire la contingence à la nécessité, mais de parvenir à une « réalité sensée » (MABILLE, *Hegel – L'épreuve de la contingence*, op. cit., p.198-9).

POSSIBILITÉ ET NÉCESSITÉ DANS LA *DOCTRINE DE L'ESSENCE*

Dès lors que l'Absolu est la totalité non encore déterminée, il n'y a qu'une différence formelle entre l'effectif et le possible : ce sont des êtres posés dans la contingence. La contingence leur conférera ensuite une détermination, d'où l' « effectivité réelle », ce « par quoi viennent au jour pareillement [la] possibilité réelle et la nécessité relative ». En dernier ressort, la réflexion débouchera sur la « nécessité absolue », qui équivaut aux « possibilité et effectivité absolues »[1292]. Notons que, pour la première fois dans ce raisonnement, la détermination ne mettra pas en échec les termes rapportés[1293]. Marcuse attire notre attention sur le fait que cette réalité effective reprend le dualisme principiel de l'ontologie hégélienne. Dans ce sens, ce qui s'impose est l'irréductible « bidimensionnalité du réel » (ou de ce qui est effectif). La réalité est à la fois un être-là et quelque chose d'autre : « Tout réel est toujours quelque chose de plus, quelque chose d'autre que ce qui est précisément là, donné, présent ».

Ce qui reste intérieur n'est pas encore réel. Le réel n'est réel en tant que tel que lorsqu'il a un « en-soi » qui persiste dans les déroulements présents. Car le réel – et même l'en-soi ou la matière d'un tel changement – se transforme. Il demeure pourtant un certain maintien. L'anéantissement des termes du réel ou de l'effectif est l'anéantissement de soi, ce qui libère la réalité : « Le réel effectue son être-là même quand il est complètement à la merci de celui-ci ». L'être-là rencontre d'entrée de jeu une opposition : ni l' « état singulier » de l'être-là ni sa totalité ne rendent compte du lien qui les relie. Voici le « possible ». Ainsi, la bidimensionnalité du possible et de l'effectif/réel est le pilier de la réalité – le « phénomène fondamental de l'être-là réel ». Tout moment singulier présent (qui relève, donc, de l'effectivité) n'est là « que dans une déterminité parmi une multitude de déterminités possibles » ; le moment immédiatement déterminé est davantage que sa détermination. C'est pourquoi, argumente Marcuse, « tout réel n'existe à chaque fois que comme contingence face à ce qu'il peut, selon sa possibilité, être encore en soi ». Une existence immédiate n'est alors pas l'exact équivalent du possible : le possible est son autre (et non n'importe quel autre) – saisi, engendré et réalisé dans le mouvement[1294].

La détermination de contenu, par opposition à ce qui est formel, relève du possible, de ce qui est (ou non) à venir : « Cette possibilité est l'effectivité réfléchie dans soi ». Il s'agit bien entendu de l'identité en tant que

---

[1292] HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.248.
[1293] LABARRIÈRE et JARCZYK in HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.248.
[1294] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.101-2.

détermination ; le concept est néanmoins l'identité à soi du contenu le plus effectif, « donc le plus différent de soi »[1295]. S'il l'on considère la forme, deux possibilités coexistent : l'une, prise en-soi, est sursumée. L'autre, prise en tant que négatif de l'efficacité, est le seul négatif : son moment positif consiste en sa réflexion, et le négatif, sa « déficience», est le rapport à l'autre. À ce moment, « est possible tout ce qui ne se contredit pas ; le royaume de la possibilité est par conséquent la variété illimitée ». Mais chaque terme porte en-soi une détermination et se rapporte à un autre. Alors, la diversité indifférente passe dans l'opposition et dans la contradiction : « Par conséquent tout est tout aussi bien quelque chose de contradictoire, et par conséquent [quelque chose d'] impossible ». À l'égard de cela, l'acte formel de prononcer « c'est possible » est vide, parce qu'il ne développe pas le contenu dans ses déterminations, le moment, justement, où la « différence vient au jour en lui ». Bref, le possible formel est l'identique.

Pourtant, le possible est un moment de la totalité, ce qui en fait l' « être réfléchi en soi réfléchi » dans l'extérieur. Il est déterminé « à ne pas être en-soi ». S'il est vrai qu'il est la forme, il est tout aussi vrai qu'il porte le « devoir-être de la totalité de la forme ». Dès lors, l'essence se pose : « La possibilité est par conséquent en elle-même aussi la contradiction, ou elle est l'impossibilité ».

Le « tiers » élément qui découle de l'effectivité du possible est la mise à jour de l'essence. Cette nécessité simplement posée a en général un contenu en elle-même : c'est bien le possible qui se sursume et peut être un autre, à savoir, l'impossible, ou encore simplement un autre contenu possible. Potentiellement placé au-delà de l'indifférence, le possible est cependant le rapport qu'établit la détermination du contenu ; il est ce qui compare les termes en relation. Si l'un des possibles contient son autre, il s'agit de la contradiction – quoique sursumée, bien entendu. Comme ce qui se réfléchit s'est montré en se sursumant, le possible « gagnant », pour ainsi dire, est l'immédiat devenu de l'effectivité. L'identité dont nous sommes partis n'est pas révolue, mais elle est surmontée : l'effectivité, dans un rapport d'identité à la possibilité, est une positivité immédiate.

Mais il faut aussitôt se souvenir que la possibilité n'est pas toute l'effectivité, elle n'en est que l'effectivité formelle : « Elle est seulement d'abord celle qui s'est rencontrée tout d'abord », voire être ou existence. Le contingent est donc un effectif déterminé comme possible, voire un être ou une existence, et Hegel peut écrire une définition capitale : « Cette unité de la possibilité et de l'effectivité est la contingence »[1296].

[1295] HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.249 ; LABARRIÈRE et JARCZYK in HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.249.
[1296] HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.249-53.

Dire que l'effectif est possible, c'est dire que la détermination première de l'effectivité est la possibilité. Mais il s'agit d'abord d'une indétermination, puisque l'effectivité est formelle et que ce possible est réfléchi en soi – il est l'en-soi du processus. Comme écrit Mabille, il n'est pas question d'une non-réflexion, mais seulement d'une réflexion non encore déployée. Le possible comme en-soi n'est qu'une identité en général. Nous venons de voir que le possible s'articule selon deux moments : il est ou bien réfléchi en soi ou bien rapporté à un autre, ou, encore, positif ou négatif. Le premier moment vise la détermination par l'identité ou par la non-contradiction, indépendamment de toute effectuation. L'autre dimension recoupe une « prétention à l'existence »[1297]. Hegel veut écarter la vision leibnizienne, selon laquelle « A = A »[1298]. La « stérile identité » d'une telle détermination positive ne peut déboucher que sur la non-contradiction du concept de Dieu. Il revient à la contradiction de sauver l'identité qui est allée jusqu'au gouffre. Hormis la contradiction, on ne distingue plus le possible de l'impossible.

Il convient de ne pas confondre pour autant l'impossibilité avec la « possibilité-que-non » : l'impossible n'est que la « non-possibilité », voire ce qui n'est pas une condition. C'est pourquoi le sens du possible n'est pas seulement « réfutatif ». L'inversion du possible dans l'impossible est certes réelle, mais l'important est de comprendre la possibilité à partir de la contradiction, dans une « structure contradictoire »[1299]. Dès la *Doctrine de l'Être*, la contradiction est le perpétuel renversement du positif dans le négatif, ce qui s'exprimait déjà au sujet de la détermination du devenir, entendue comme l'unité du surgir et du disparaître, ou celle de l'être et du néant. La disparition de ces termes est le « disparaître du disparaître » qu'est le devenir : « Le devenir est donc un non repos incessant qui s'abîme dans un résultat en repos »[1300].

Deux termes à peine posés sont d'emblée autonomes l'un par rapport à l'autre. L'autonome exclut l'autre, mais il exclut du coup son autonomie propre, puisque celle-ci est un rapport essentiel (quoiqu'ici indifférent) à l'autre. Or, l'autonomie porte en soi sa détermination (l'autre) et est elle-même (l'exclusion) : telle est la « contradiction »[1301]. C'est pourquoi un terme qui aurait intériorisé son contraire doit devenir son autre : en allant jusqu'au gouffre[1302], ce mouvement s'abîme et se fonde en un seul temps.

[1297] MABILLE, *Hegel – L'épreuve de la contingence*, op. cit., p.200.
[1298] HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.251.
[1299] MABILLE, *Hegel – L'épreuve de la contingence*, op. cit., p.201-3.
[1300] HEGEL, *Doctrine de l'Être*, op. cit., p.79-80.
[1301] HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.70.
[1302] La réflexion qui s'auto-exclut d'elle-même est une réflexion posante, c'est-à-dire porteuse du positif et du négatif. Elle ne saurait donc n'être que le zéro, même si l'autonomie est sursumée. C'est pourquoi la contradiction est à la fois un « gouffre », un « abîme », mais

Par rapport à la possibilité, il n'existe absolument pas de possible « indépendamment ou en deçà de l'effectivité ». C'est pourquoi la contradiction constituante et à penser est celle du possible et de l'effectif.

L'unité dont il est question, à savoir celle qui existe entre le possible et l'effectif, est à concevoir dans le cadre de la contradiction. Ceci revient à dire que le possible n'est pas extérieur à l'effectif, que l'un n'est pas l'absolu de l'autre ou qu' « il y a déjà un être du possible ». Même chez Leibniz, le possible est « tension vers l'effectivité ». Ce que Hegel regrette chez ce dernier, c'est le fait que la tension soit réglée par l'intervention divine, due à la non-contradiction proposée au préalable. En tout cas, le possible n'est pas une simple addition aux essences. Ni passage, ni complément de l'effectif, le possible est un rapport établi avec ce dernier : l'unité de l'intérieur et de l'extérieur, ou encore celle de la négativité de l'essence et de la positivité de l'existence, forment la contingence – « la contradiction qui va au gouffre ». Ceci étant, le possible s'érige comme un « moment de la contingence de l'effectif »[1303].

Le contingent porte la possibilité immédiate, et n'a aucun fondement : le possible s'y sursume et il [le contingent] ne pose rien. Mais dès que l'un se réfléchit dans l'autre, ils (c'est-à-dire l'effectif et le possible) ont un fondement, étant donné que le possible s'y pose indifféremment. Voici donc l'une des nombreuses formules créées par Hegel à l'égard de la contingence – c'est-à-dire à l'égard du « se convertir posé »[1304]. Notre plaidoyer obstiné pour une théorie de l'histoire qui parvienne à conjuguer l'événement (le neuf et l'inattendu) et ce qui le précède (les déterminations, les données d'abord inertes) se trouve justifié grâce à cette approche de la *Doctrine de l'essence* – dans laquelle les possibles sont historicisés, c'est-à-dire qu'ils suivent un développement rythmé[1305]. Dans ce sens, nous saluons la définition que

---

aussi un « fondement » d'une nouvelle autonomie qui s'externalise. Dans le domaine forcément contradictoire qu'est l'essence, le savoir positif porte certes sur l'objet – mais pas avant de l'avoir pénétré et d'être passé par une telle négativité. Dans l'immédiateté, la chose est posée aux côtés de ses conditions, mais pas (encore) à côté de son fondement ; dépourvue d'une telle base, elle intériorise la multiplicité qui l'entoure : cela consiste à « aller au gouffre de l'immédiat et le devenir du fondement ». Le fondement se montre quand l'apparence disparaît immédiatement : « L'acte de venir au jour dans l'existence est par conséquent immédiat de telle sorte qu'il n'est médiatisé que par le disparaître de la médiation ». En somme, postule, à juste titre, Hegel , « sans cette connaissance l'on ne peut faire à proprement parler aucun pas en philosophie » (HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.72, 141-2 et 79).

[1303] MABILLE, *Hegel – L'Épreuve de la Contingence*, op. cit., p.203-5.

[1304] HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.253.

[1305]Chemin faisant, nous récoltons une citation de Žižek qui se prête à l'explication d'un événement dont le rapport est à saisir et à créer, et non à contempler. En s'interrogeant sur la distinction entre un événement et son « semblant », Žižek écrit ceci : « L'événement se rapporte effectivement à la situation dont il émerge ; ce qui revient à dire qu'il sort du vide

Marcuse attribue à la réalité effective. Cette dernière constitue la possibilité selon deux acceptions : d'une part, comme la « déterminité factuelle de chaque fois », le réel est une contingence qui s'oppose à d'autres contingences ; d'autre part, tout mouvement n'est que, nous apprend Hegel, l' « essentiel en vue de l'effectivité, mais de telle sorte qu'elle soit en même temps seulement possibilité »[1306]. Marcuse poursuit, en argumentant que la réalité se présente comme un changement de déterminations « de chaque fois selon lesquelles le réel est là ». L'identité du mouvement permet que les contingences se fondent les unes dans les autres, puisque le réel « 'bascule' toujours dans ses possibilités ». La nécessité atteinte est celle du réel, de ce qui est présupposé : le réel « se constitue de possibilité en possibilité ». De plus, nous savons que même la nécessité n'est pas une pure présence, puisque, grâce à la contingence qu'elle porte, la nécessité se niera[1307].

Les traducteurs de la *Logique* constatent, avec justesse, que la contingence n'est pas une réalité abstraite dépourvue d'être. Son rapport à son fondement est à la fois effectif et possible. La nécessité reste formelle[1308], en une promesse d'avenir non moralisée, elle n'est rien d'autre qu'une projection subjectiviste, dans la mesure où cet avenir est lui aussi changeant. Leur rapport immédiat laisse les termes à peine posés ou seulement réfléchis, donc isolés, voire possibles : « Ce non repos absolu du devenir de ces deux déterminations [l'effectif et le possible] est la contingence ». De ce cercle se dégage un troisième élément, leur identité, nommée « nécessité »[1309].

Bernard Mabille ne saurait être d'accord avec la traduction de l'expression « se convertir posé ». À son avis, le verbe français « convertir » se prête à une lecture malencontreuse proche de la logique formelle. C'est pourquoi il opte pour traduire le verbe allemand « *umschlagen* » par « chavirer ». Ce que sa traduction privilégie, c'est l'idée du mouvement de chavirement d'un navire dans lequel l'inquiétude face au devenir renverse sans arrêt un composant dans son autre. Cette approche renforce le sens de la contingence comme relation, et non comme terme. La recomposition dans ce chavirement « n'est pas une réconciliation harmonieuse ». Le passage à la nécessité ne peut être bien appréhendé que lorsque l'on saisit cette structure contradictoire. Alors, paradoxalement, il existerait deux acceptions de la contingence, apparemment en contradiction : *primo*, elle est ce qui est, mais qui pourrait aussi bien ne pas être ; *secundo*, elle n'aurait pas de fondement.

---

même de cette situation, il en est le 'symptôme' non attribuable à l'ordre présent » (ŽIŽEK, *Le sujet qui fâche* , op. cit., p.187).

[1306] HEGEL, *Encyclopédie I, Science de la logique*, op. cit., p.394, § 143.

[1307] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.103-4 et 106.

[1308] LABARRIÈRE et JARCZYK in HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.253.

[1309] HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.254.

Par conséquent, il est évident que la contingence ne saurait être résiduelle : si elle est, mais pourrait ne pas être, elle est un étant, ce qui oblige à repenser la relation entre être et non-être. Dans ce sens, le possible est garant de l'effectivité en tant que déterminité, parce que cette forme d'existence a été posée. Dès lors, la présence de l'un est immédiatement rapportée à l'autre en tant que négativité. Ce qui revient à dire que le possible ne se réduit pas à l'effectif et vice-versa. En somme, la possibilité d'être ou de ne pas être est l'expression contradictoire de ce qui menace l'étant dans sa précarité finie, mais qui, du coup, en ouvre le sens. En ce qui concerne l'absence de fondement, l'argument selon lequel le contingent doit être fondé par un autre n'est pas si évident. Faute de quoi, il faudrait opposer le possible et le contingent au nécessaire. Une fois de plus, l'unité contradictoire est ce qui empêche la forclusion des termes. La non-fondation vient du fait que le possible ne dépasse l'identité figée que dans le domaine de l'immédiateté ; la fondation revient au simple constat qu'il s'agit d'une effectivité. Le contingent est un être-là, mais un être-là doté de la négativité du possible[1310]: le fondement est à construire.

Quelques lignes plus haut, dans la *Doctrine de l'essence*, l'effectif était le possible ; le nécessaire est de nouveau effectif. Sur ces entrefaites, le nécessaire est aussi bien l'immédiat sans fondement (et aveugle) que quelque chose de posé par l'autre. Nous pouvons dire que la « possibilité du nécessaire est une [possibilité] sursumée », puisqu'il s'est réalisé.

« Le nécessaire est, et cet étant est lui-même le nécessaire », ce qui n'est pas la nécessité de l'étant. L'en-soi se pose et se sursume, devenant immédiat : « Ainsi l'effectivité est-elle identique à soi-même dans ce qui est différent d'elle, possibilité »[1311]. Il n'est pas question de « ramener la contingence à la nécessité », mais de mettre en évidence la nécessité de la contingence. Cette dernière est ce qui marque indéniablement la distance entre le possible et l'effectif. Le mouvement, poursuit Mabille, est celui d'une « autologie de l'effectivité »[1312].

Sous l'angle du réel, nécessité, effectivité et possibilité sont ici à relativiser. Toutefois, la première figure est, comme d'habitude dans les développements de Hegel, rapportée à l'immédiateté de l'extérieur. Le dernier terme étant la « nécessité », celle-ci est encore formelle et, par conséquent, « relative » : ses moments sont « simples », car ils se situent dans l'immédiat, sans avoir aucune autonomie. Le mouvement redémarre parce que cette nécessité est effective et qu'elle a un contenu relatif à l'identité indifférente des termes l'un par rapport à l'autre : « Cette

[1310] MABILLE, *Hegel – L'épreuve de la contingence*, op. cit., p.207, 205 et 207-9.
[1311] HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.254-5.
[1312] MABILLE, *Hegel – L'épreuve de la contingence*, op. cit., p.210 et 213.

effectivité est effectivité réelle »[1313]. La pure contingence semble l'emporter, si nous prenons en compte le fait que son contenu écarte, de façon relative, la possibilité interne et l'effectivité externe[1314]. La « Chose », le « monde existant » dans toute sa diversité, érigent cette dimension de l'effectivité. Le règne de la pratique est mis en relief : « Ce qui est effectif peut agir ; son effectivité fait connaître quelque chose par ce qu'il produit au jour »[1315]. En d'autres mots, l'effectivité réelle est une « manifestation de soi », étant donné que son corpus est le rapport à soi et à autrui par le biais d'un dynamisme constitutif[1316].

Si l'on se réfère aux rapports modaux, la « possibilité réelle » est l'être-en-soi de l'effectivité réelle. Si l'on s'engage dans les déterminations et circonstances afin de connaître la possibilité d'une chose, on tombe forcément sur la possibilité réelle, explique Hegel[1317]. La possibilité qui s'actualise sous le joug de l'effectivité réelle ne le fait qu'en s'en différenciant : « c'est en effet un certain type de rapport concret entre ce qui est et ce qui pouvait être. Car ce qui pouvait être n'acquiert concrètement cette possibilité que par ce qu'il est en fait »[1318]. S'il est toujours question de passer à l'immédiat, nous avons donc affaire à l'actualisation. Ainsi, la « possibilité réelle d'une chose est par conséquent la variété étant-là de circonstances qui se rapportent à elle » ; la réalité est l'un de ses moments. La matière d'une telle fermentation est la « variété de l'être-là », à la fois possibilité et effectivité.

Inversement, la possibilité est constituée par l'effectivité, d'où le constat que l'être de cette possibilité est dans un autre, effectif : « Ainsi la possibilité réelle constitue-t-elle le tout des conditions, une effectivité non réfléchie dans soi, dispersée, mais qui est déterminée à être l'être en soi, mais d'un autre, et à devoir revenir dans soi »[1319]. Ce passage nous permet de considérer que, tandis que la possibilité formelle reste « en-soi », la possibilité réelle se trouve dans l'élément de l'être, dans son autre[1320]. Le réellement possible est un identique formel, mais « selon ses circonstances développées et différenciées » ; c'est également un « varié » en connexion avec le varié ; cependant, il se contredit. Car l'unité concrète est l'unité du non contradictoire et du contradictoire, ce qui n'est évident qu'une fois que l'on plonge cette unité dans le contenu d'une existence conditionnante. L'effectivité de la chose en émerge, étant donné que ses conditions sont

[1313] HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.255.
[1314] LABARRIÈRE et JARCZYK in HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.255-6.
[1315] HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.256.
[1316] LABARRIÈRE et JARCZYK in HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.256.
[1317] HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.256.
[1318] LABARRIÈRE et JARCZYK in HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.256.
[1319] HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.257.
[1320] LABARRIÈRE et JARCZYK in HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.257.

réunies. L' « intégralité » de celles-ci équivaut à la « totalité [entendue] comme affectant le contenu, et la chose même est ce contenu déterminé à être aussi bien quelque chose d'effectif que [quelque chose de] possible ».

Du côté du fondement, les conditions ont leur forme hors de lui, tout en se rapportant à la chose par ce qui leur permet de mettre au jour l'existence. Dans une perspective non abstraite, c'est l'extérieur qui se présuppose : « Ici par contre l'effectivité immédiate n'est pas déterminée par une réflexion présupposante à être condition, mais il est posé qu'elle est elle-même la possibilité ». En régime immanent, la possibilité réelle se sursume, et ce qui en découle, ce sont les mêmes moments, à savoir l'effectivité et la possibilité, mais « seulement chacun devenant à partir de l'autre ». Cette possibilité n'a pas d'autre face à elle-même, étant donné qu'elle est réelle ou effective : quand elle se sursume, elle est l'être-en-soi d'un autre. Possibilité et effectivité se déterminent[1321] donc, dans ce que les traducteurs nomment le « principe de réalité » de la *Doctrine de l'essence* [1322].

La possibilité réelle devient effective grâce à sa plongée dans l'extériorité ou dans sa négation ; elle regagne l'identité et se retrace en tant que « nécessité réelle ». Il n'est plus question de passer simplement dans son autre (possibilité formelle), mais de porter en soi l'autre qui est effectif (possibilité réelle).

Possibilité réelle et nécessité ne sont différentes qu'en apparence. Celle-ci est une identité présupposée, retrouvée dans son fondement (donné demeurant indéterminé – ou mieux, sans mouvement – en attendant d'autres rapports) : « La nécessité réelle est par conséquent rapport plein de contenu ; car le contenu est cette identité étant en-soi qui est indifférente en regard des différences formelles ». Ainsi, nous comprenons une phrase placée par Hegel avant ces lignes : « Ce qui est nécessaire ne peut pas être autrement »[1323], où les conditions engendrent la nécessité dans leur intégralité. Le déterminisme – en opposition à la détermination – se fait quand même sentir lorsque le cercle semble clos par une condition suffisante, et non seulement nécessaire[1324]. Pour contrecarrer cet argument, on dirait qu'il faut dévaluer sa production, ou ses possibles[1325]. Les conditions de l'effectivité sont elles aussi en mouvement : les circonstances d'une chose sont sa totalité. Il serait erroné de songer à une réunion de conditions dispersées : l'important est de « comprendre cet étant comme chose et cette chose comme totalité réflexive de ses conditions ». Autrement

[1321] HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.257-9.
[1322] LABARRIÈRE et JARCZYK in HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.259.
[1323] HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.259-60.
[1324] LABARRIÈRE et JARCZYK in HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.260.
[1325] HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.260.

dit, la nécessité du contingent se fait jour comme la « présence du tout de ses conditions », c'est-à-dire comme la possibilité réelle[1326].

En tout cas, le mouvement de l'être débouche sur une nouvelle étape dans la dynamique entre la détermination et l'indétermination. La nécessité, dont le commencement est l'unité encore non réfléchie de l'effectivité et de la possibilité, n'est que « nécessité relative ». Elle présuppose le contingent et son retour à soi n'est pas autonome : « la nécessité ne s'est pas encore déterminée à partir de soi-même en contingence », car la vraie nécessité produit son autre et, en liberté, se pose comme contingente[1327]. Cette nouvelle sphère de détermination est relative aux rapports contingents, mais elle sera bientôt absolutisée par Hegel – c'est-à-dire qu'elle se posera. Tout le problème est de ne pas retomber, au prix de l'immanence, sur l'unidimensionnalité d'un nécessitarisme qui biffe les étants et, par conséquent, la contingence – bref, que le possible soit le possible d'un *corpus* effectif et multiple, et non e qui est su par le savoir. Nous pouvons avancer que le nécessaire est déjà présent dans le possible – puisque l'un et l'autre obéissent aux mêmes conditions.

D'emblée, la « nécessité relative » est à distinguer tantôt de la « nécessité hypothétique », tantôt de la « nécessité extérieure ». Il n'est pas question, chez Hegel, d'une succession d'états, dont l'origine dépendrait d'un au-delà[1328]. La *Doctrine de l'essence*, comme pensée de la médiation, part certes de l'hypothétique, mais la nécessaire contradiction du possible lui est interne, ou constitutive. La réalisation du possible, ou la nécessité de la contingence, constituent la vérité de cette philosophie du rapport. La nécessité dont on parlera n'appartient plus à la « thèse », mais se développe sur le terrain de ce qui est effectif. C'est le monde de la « *natura naturans* », et non point celui de la « *natura naturata* ». Ce qui est déterminant, ce n'est pas tant la « Chose », mais avant tout le « processus » : or, il s'agit d'une production où la contingence se comporte envers les étants comme ses « actualisations ». L'émergence de la nécessité ne se fait pas au détriment du possible ; inversement, il n'est pas du tout vrai que tout le possible s'actualisera[1329].

Encore une fois, l'important est de saisir le dosage à l'œuvre dans les rapports entre nécessité et possible. Le fait que les conditions du possible et de l'effectif sont les mêmes est, nous venons de le voir, un acquis. Mais il ne

---

[1326] MABILLE, *Hegel – L'épreuve de la contingence*, op. cit., p.217.
[1327] HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.260-1.
[1328] La cible de Hegel est ici Leibniz. Selon Žižek, la quête de la « multitude » de mondes possibles est étrangère à Hegel : toute spéculation sur le possible prend nécessairement place « contre le fondement du dur fait de l'existence actuelle » (ŽIŽEK, *Tarrying With the Negative*, op. cit., p.84).
[1329] Ce qui peut frapper et décevoir nos amis deleuziens.

faut surtout pas en conclure que tout se réalise, dans la perspective d'un nouveau déguisement du vieux mécanisme. La correspondance entre nécessité et possibilité en termes de réalité implique une « nécessité conditionnelle » - c'est-à-dire « ce qui est nécessairement pendant qu'il [cela] est ». Si tout part du contingent et acquiert une certaine stabilité (quoique momentanée), le critère d'intelligibilité n'est que l'actualisation : « Ce n'est que lorsque la Chose s'est actualisée, et qu'à condition qu'elle s'actualise, que l'on peut la justifier en nécessité en mettant au jour la totalité des conditions ». Cela n'est pas non plus évident, étant donné que nature et histoire sont, chez Hegel, les domaines par excellence de la contingence[1330].

Chez Žižek le passage de la possibilité à l'actualité correspond à celui entre le « pas encore » et le « déjà plus ». Dans un tel « changement de places », écrit-il, la possibilité porte sa propre efficience. Selon cet auteur, un aspect crucial du processus d'actualisation chez Hegel est constitué par la coïncidence des « conditions de possibilité » avec les « conditions d'impossibilité ». Qu'est-ce que Žižek veut dire par là ? Sous le primat de l'actualité, la quête des conditions de la possibilité ou du fondement est « vraie », d'autant plus qu'elle fait abstraction de l'actuel, de sorte qu'il est envisageable de se donner rétroactivement une base. D'autre part, le passage du possible à l'actuel porte toujours la marque de la violence de la « factualité crue », et la suspension de l'actualité se conjugue avec l'évitement du trauma du réel : celui-ci doit être intégré en tant que sens dans notre réseau symbolique.

Pourtant, ce « cercle du possible et de l'actuel » ne saurait guère s'achever et arrêter le processus – ce qui prouve et met justement en avant la notion de « contingence ». Ainsi, explique Žižek, le concept de « 'contingence' désigne un contenu actuel dès lors qu'il ne peut point être complètement fondé sur ses conditions de possibilité conceptuelles ». Quand bien même la possibilité aurait un statut à part par rapport à l'actualité, cela ne revient pas à dire qu'elle serait « déficiente ». Bien au contraire, postule Žižek, la possibilité s'accorde au moment où l'idée d'une réalité non présente prend le dessus sur cette dernière : il évoque ici l' « anxiété » issue de la peur de la castration. Quelques lignes plus tard, il mentionne le caractère éminemment idéologique d'une « menace en puissance » également issue d'un tel « court-circuit » entre possibilité et actualité : la réflexion n'est pas, pour ainsi dire, « ratée » (le monde est effectif), mais face à l'attente vide des sujets s'offre une version figée de la réalité. Ce

[1330] MABILLE, *Hegel – L'épreuve de la contingence*, op. cit., p.215-6 et 218-9. Voir aussi ce passage : « Ce dernier devenir de l'esprit, la nature, est son devenir vital immédiat ; la nature, l'esprit aliéné, n'est rien d'autre dans son propre être-là que cette éternelle aliénation de sa propre subsistance et le mouvement qui restitue le sujet » (HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit II*, op. cit., p.311).

possible isolé se prête donc à corroborer l' « impossible » de la « pensée unique ». En effet, toute la « tension dialectique » s'y joue : il n'y a d'actualisation du possible que lorsque l'effectivité est manquée[1331].

Chez Marcuse, le possible mérite aussi une attention particulière. La façon dont ce dernier comprend le rapport entre le possible et l'effectif, ou la réalisation, relève de l'actualisation. Le réel est l'absolu qui se nie dans le possible. Ainsi, le point de départ de toute analyse ne peut être que la forme positive d'une telle mouvance, à savoir l'effectif. Cette « déterminité factuelle » est renversée par le possible qui l'oriente vers une autre réalité – c'est-à-dire que l'immédiateté est la condition du changement. Pour Marcuse, la vie humaine exprime les possibilités comme un être-là. Une individualité porte ses possibilités : « du point de vue de mon être-là immédiat de chaque fois, elles ne sont 'pas encore', elles sont futures ». Toutefois, la simple existence de ces possibilités en tant que possibilités leur assure une réalité relativement indépendante de la réalisation. Cela revient à dire que la possibilité d'advenir trouve déjà une orientation (et non une destination). Il faut absolument être attentif aux périls de l'essentialisme, nous avertit Marcuse. Ce « déjà là » ne peut pas être entendu comme une « destination mystique », mais, conclut-il, comme l' « assignation concrète de ma personne à la 'diversité-là de circonstances', l'unique élément où elle puisse devenir ce qui lui est possible »[1332].

La nécessité réelle présuppose les conditions auxquelles elle est liée de façon contingente. La réalité est nécessaire à la forme, mais elle a un contenu délimité. Effectivité et possibilité constituent une seule réalité, ce qui est de l'ordre du nécessaire ; la nécessité réelle contient la contingence, c'est-à-dire le contenu :

> « La nécessite réelle contient par conséquent la contingence ; elle est le retour dans soi à partir de cet être autre sans repos de l'effectivité et de [la] possibilité l'une en regard de l'autre, mais non pas à partir de soi-même à soi »[1333].

Pour l'instant, la « nécessité absolue » sera caractérisée comme étant identique à la possibilité absolue et à l'effectivité absolue ; cette dernière s'avérant être substantielle, Hegel passera au « Concept ». Les conditions par lesquelles la nécessité (ici relative et réelle) s'impose au contingent sont décrites en termes de « possibilité » - réelle et non formelle[1334].

[1331] ŽIŽEK, *Tarrying With the Negative*, op. cit., p.84-7 et 151.
[1332] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.104 et 103.
[1333] HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.261-2.
[1334] MABILLE, *Hegel – L'épreuve de la contingence*, op. cit., p.217.

Rappelons que la nécessité réelle est déterminée, et que cette détermination n'est que la présence de son autre en elle, sa négation, c'est-à-dire la contingence (la possibilité effectuée). Or, il s'agit d'une déterminité qui ne passe plus par la possibilité en-soi et qui est donc effective : l' « effectivité absolue ». Ce qui est posé comme absolu est pourtant vide – c'est-à-dire que cette effectivité est la contingence. Ce vide est une simple possibilité ou, plus encore, la « possibilité absolue » égale à la contingence, qui peut être déterminée soit comme possibilité, soit comme effectivité. Cela dit, nous sommes donc en présence d'une « indifférence » envers soi-même typique de la « possibilité absolue » : cette détermination vide n'est que la contingence[1335]. Malgré l'annonce que la voie serait bloquée pour le possible, la détermination s'avère opérante ; notre soupçon ne s'est pas révélé exact[1336].

Dire que la détermination est opérante équivaut à avancer la thèse selon laquelle l'effectivité se pose dans un mouvement circulaire. Dans le « cercle de l'effectivité », la contingence n'est pas l'autre du nécessaire, elle est en réalité sa nécessité, « elle est le mode selon lequel le nécessaire s'exprime comme effectif ». Ce cercle s'avère d'autant plus concret que la nécessité se

---

[1335] HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.262-3.

[1336] Le lecteur se sera vite aperçu que ce thème se situe en quelque sorte aux confins du « vide » plaidé par Alain Badiou, que nous avons évoqué, de façon assez critique, dans la partie antérieure de notre exposé. Un tel rapport prête à confusion, d'autant plus que l'un des plus célèbres interlocuteurs de Badiou, à savoir Slavoj Žižek, se réclame lui aussi de Hegel. Pourtant, il n'en est rien, même si ni l'un ni l'autre ne se reconnaîtraient probablement dans ce qui suit. L'effort badiousien en vue de bâtir une philosophie qui ne se laisse pas réduire aux « soudures » - fussent-elles politiques, scientifiques, éthiques ou esthétiques – ne peut qu'être salué. Comme, déjà, chez le jeune Benjamin, l'art n'est pas un thème, et l'esthétique ne saurait être une extension de la morale. Nous sommes de l'avis selon lequel ces postulats – chez Benjamin, chez Badiou ou encore chez Hegel – ouvrent la brèche à une philosophie de la médiation. Ce qu'Alain Badiou envisage donc par cette démarche, c'est de promouvoir une nouvelle subjectivité, fidèle à la violente intrusion du réel, si bien que le choix d'où elle émerge s'effectue dans le vide. En ce qui nous concerne, l'appel à Hegel est instructif dans la mesure où, si vide il y a, il s'agit du vide de quelque chose. Par ailleurs, si le vide est réel, il ne constitue pas une propriété du sujet : le moment subjectif décrit par Badiou correspond à l'expérience par le sujet de la réalité non-médiée. Toutes les actions ultérieures, notamment la marchandisation du vivant et, bien sûr, sa production, demeurent intouchées. Ce que ce rapport de détermination instaure au niveau argumentatif est, à notre avis, l'historicité. La belle formule de Badiou, proférée dans ses cours à la rue d'Ulm, des sujets « stigmates du dehors » (comme l'inoubliable « après-midi de Mai », comparé par le poète brésilien Carlos Drummond de Andrade aux colliers que portent les Indiens dans leurs rites) ne peut faire table rase des effectivités et de leur production par ceux qui habitent ce monde. Une pensée du possible parie sur elle-même dans l'autre. Faute de quoi, nous avons affaire à l'Empire rhizomatique du volontarisme global ou à la cité d'un platonisme aussi introuvable (car non matériel) qu'un événement miraculeux. Pour la version originale du poème de Carlos Drummond de Andrade, qui à notre connaissance n'a pas été traduit en français, voir *Claro Enigma* (1951) in *Poesia e prosa*, op. cit., p.276-7.

fonde sur elle-même tout en éveillant la contingence qu'elle n'est pas – « altérité de soi à soi », « absolue » ou « totalisante »[1337]. La variation époustouflante de rôles nous amène à considérer ceci que la nécessité réelle devient contingence, ce n'est pas le fait ordinaire de celle-là que de contenir celle-ci.

Alors, le devenir ou l'extériorité est l'être-en-soi de cette nécessité réelle : c'est un être déterminé immédiat qui a, en même temps, un rythme propre que la nécessité (réelle) présuppose. Celle-ci est l'être positif de la sursomption de l'efficacité dans la possibilité et vice-versa. Elle est néanmoins une effectivité qui coïncide avec ce qu'elle pose, voire avec le négatif. Il y a ici à la fois une unité positive et la négativité de l'acte de poser ses moments : l'effectivité est aussi une négativité parce qu'elle coïncide avec elle-même à partir de sa propre négation, voire à partir de l'effectivité. Dès lors, si elle se nie, elle est immédiatement une possibilité médiatisée par sa négation. Ce que la possibilité est immédiatement, c'est la médiation de l'en-soi : tous deux sont des êtres posés et ils le sont concomitamment. La nécessité repousse donc son être et y revient – c'est elle qui se détermine en tant que contingence.

La forme de la négativité se réalise : elle « pénètre » les différences, c'est-à-dire la matière. Cette nécessité absolue est l'identité de l'être et de l'essence ou l'identité de l'être à soi dans sa négation, écrit Hegel. La nécessité absolue dissout la différence entre la forme et le contenu – l'unité de la possibilité et de l'effectivité correspond à l'indifférence de la forme envers elle-même, c'est-à-dire envers son être posé. L'identité spéculative, quoiqu'elle ne soit pas vraiment développée ici, n'est que formelle, elle n'est qu'une suspension : car la forme a besoin de la « chose pleine de contenu » pour se déployer et s'extérioriser. Possibilité et effectivité entretiennent certes un rapport d'indifférence ; pourtant, cela n'empêche pas qu'elles persévèrent dans leur fonctionnement réflexif qui détermine les étants (les présupposés déterminés qui rejouent l'éternelle détermination). En ce qui concerne le contenu, une telle indifférence est tant limitée que réalisée par les possibles. Finalement, le contenu de la nécessité absolue est sa conjugaison avec la différence[1338]. L'Absolu de la nécessité serait moins un « terme initial » (certes producteur) que la « conjonction effective » des extrêmes (possibilité et effectivité) et, du coup, la conjonction dans laquelle ces termes se posent (formel et réel)[1339].

La nécessité absolue est être pur et essence pure, immédiateté simple et réflexion qui n'a pour fondement et condition que soi-même : « Il [le simplement nécessaire] est être en-soi, mais son être en-soi est son

[1337] LABARRIÈRE et JARCZYK in HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.263.
[1338] HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.263-4.
[1339] LABARRIÈRE et JARCZYK in HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.264-5.

immédiateté, sa possibilité est effectivité – il est parce qu'il est »[1340]. Comme le notent les traducteurs, à l'instar du savoir absolu dans la *Phénoménologie*, le savoir coïncide ici avec la chose ; le connaître épouse l'être dans un pur intuitionner. Si l'on suit une telle lecture, la phrase l' « être est parce qu'il est » comporterait la reconnaissance de la nécessité d'ordre logique : ce « parce que » serait « moins explicatif » que « constatif », on en ferait l'expérience lorsque la « pulsation de l'essence s'enclot »[1341]. Encore une fois, l'auto-déploiement de la réalité semble être apte à suivre une systématicité où aucun débris issu de la contingence matérielle et pratique n'est toléré. Dans ce cas, l'essence est guidée par l'instance de la liberté hégélienne. Une autre tendance est néanmoins à l'œuvre.

La nécessité absolue est la « vérité », où reviennent l'effectivité et la possibilité : elle est l'être qui, à partir de sa propre négation dans le domaine de l'essence, ne se rapporte qu'à lui-même, ou, encore, la « réflexion ou la forme de l'Absolu ». Cela la dispose à la fois comme être et comme essence, immédiateté simple et négativité absolue. Du côté des différences, celles-ci s'érigent telles une « pluralité qui est », une « effectivité différenciée » de termes autonomes ; en revanche, en ce qui concerne l'essence, la nécessité absolue est l' « acte de se convertir absolu », de l'effectif au possible et vice-versa. Donc, parce qu'elle passe par l'identité, la « nécessité absolue est par conséquent aveugle »[1342].

Nuançons encore ce que Hegel érige en « vérité » : la nécessité en tant qu'être est « enfermée » dans l'effectivité des termes autonomes ; leur contact n'est qu'une « extériorité vide » ; en revanche, l' « effectivité de l'un dans l'autre est la seulement possibilité, la contingence », l'autre de l'être pris comme essence. Ainsi, la contingence est la nécessité absolue parce qu'elle est l'essence des effectivités libres, qui sont en elles-mêmes nécessaires ; rien d'autre que la contingence ne permettra le changement ou le passage dans l'autre ; bref, c'est elle qui posera l'identité.

Néanmoins, tout d'abord, l'essence « craint la lumière », elle ne paraît pas dans la liberté excluante des termes fondés en elle : « Mais leur essence fera irruption en elles [les effectivités] et révélera ce qu'elle est et ce qu'elles sont ». Car même leur simple immédiateté, voire l'être reposé sur lui-même, porte la négativité, qui fera forcément irruption, ce qui démarrera le dynamisme – l'être ne saurait être que contradictoire. Il s'ensuit que l'affirmation de son identité niera ce rapport : l'être, sous la forme de l'être, sera une forme libre par rapport aux autres êtres, il sera leur néant. Bien que

---

[1340] HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.265.
[1341] LABARRIÈRE et JARCZYK in HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.265.
[1342] Voici une « phrase-choc » de plus ; en effet, elle ne fait que réaffirmer la double tendance que nous évoquons, déterminisme et détermination : être pur sans aucun rapport (ou son contraire mécanique, Tous les deux sont aveugles) et historicité des relations.

ces effectivités soient indifférentes l'une à l'autre (grâce à la forme ou avant que le processus nécessaire ne commence), leur contenu reste désormais déterminé, issu de la « marque » de la nécessité. L'effectivité présentait déjà aussi bien la forme que le contenu comme autonomes ; cependant cela a cessé dès lors que le contenu s'est montré déterminé et déterminant.

La déterminité aboutit à la vérité, entendue comme « rapport négatif à soi-même » ; la fausse autonomie est remplacée par la « perte aveugle dans l'être-autre ». Le paraître lui-même est, dans ces conditions, réflexion ; en ce qui touche les étants, il s'agit du devenir ouvert par le passage de l'être dans le néant. « Mais », ajoute Hegel, l' « être est tout aussi bien essence, et le devenir est réflexion ou paraître ». Sous ce régime renouvelé de l'immédiateté, lorsque l'on passe dans l'autre, on coïncide avec soi-même.

Si l'effectivité libre pose son propre fondement, la contingence (c'est-à-dire cela même qui lui est propre) est son essence – parce que nécessaire : le tiers exclu en retient un rapport essentiel. L'essence de l'effectivité n'est que son autre, mais qui, à ce degré-ci, est déjà passé par l'identité : « Cette identité à soi-même de l'être dans sa négation, c'est maintenant [la] substance », l'unité dans sa négation ou dans la contingence. Ainsi, le passage aveugle de la nécessité correspond au mouvement d'extériorisation de l'Absolu[1343], dans, lit-on sur une note, « une exposition qui sera désormais le procès mettant concrètement au jour la réalité la plus concrète »[1344].

[1343] HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.264-7.
[1344] LABARRIÈRE et JARCZYK in HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.267.

LA SUBSTANCE ET LA MÉDIATION

Notre exposé sur la *Logique* à proprement parler semble toucher à sa fin. Il nous reste encore à préciser ce qui découle de la *Doctrine de l'essence*, et, du coup, la raison pour laquelle nous nous y arrêtons. Le point décisif réside dans le concept de « substance » en tant qu'aboutissement de la nécessité, dont la prégnance conceptuelle se faisait déjà ressentir. En dernier ressort, il faut retourner vers le possible, même si l'enjeu porte ici sur la substance. Or, si la « vérité » de la nécessité est la liberté (issue des rapports entre substances), nous pouvons amorcer une discussion - ne serait-ce que sur le plan idéologique - pour la vérité. Nous avons vu que le possible fonctionnait comme la sphère de l' « en-soi » du mouvement tel qu'il se donnait à l'examen. Tout le problème réside désormais dans le fait que l' « en-soi » se trouve – pourquoi pas – « réduit » au « nécessaire ». En d'autres termes, le possible a été expulsé de ce développement, ce dont nous aurons l'occasion de débattre.

Que signifie le fait que la vérité ait été atteinte ? Certes, il s'agit de l'aboutissement d'un mouvement. La difficulté consiste à saisir l'envergure du rapport entre le but (l'effectivité « finale » de ce mouvement) et sa légitimité. Cette interrogation est peut-être issue de la même question que nous avons posée au sujet du rapport entre fins et moyens : il était auparavant question d'une fin idéelle, guidant l'action, mais en même temps pratique, car il n'est dû qu'à la réalité de mesurer nos actes. Ceci dit, nous nous placions délibérément sur le terrain de la contingence historique. Žižek est de l'avis selon lequel la *Logique* se développe, d'un bout à l'autre, dans la tension entre les concepts de détermination et de limite. Autrement dit, le concept serait à la fois « nécessaire » (ce qui conçoit et organise notre rapport au monde) et « impossible » (toujours « incohérent », il se réfute). Voilà pourquoi la « chute » dans l'extériorité pratique est l'étalon d'une raison à même, une fois plongée dans ce processus, de capturer cette structure contradictoire : « au moment où nous l' 'appliquons' de manière pleine et conséquente à la réalité, il [le concept] se désintègre et/ou se change en son contraire »[1345].

Or, une fois de plus, ce lien est ici éprouvé. Nous nous expliquons : la dite « vérité » doit impérativement être mise entre guillemets. La vérité effective est ancrée dans le temps ; mieux, elle est ancrée pour chavirer. En d'autres termes, la vérité n'est qu'un éclat, une image qui regroupe les temps, qui peuple le vide ; l'attente sait ce que l'on attend et se trouve néanmoins bouleversée par ce qui a lieu – le firmament se déplace. En définitive, la vérité ne saurait être le résultat logique du saisissement

[1345] ŽIŽEK, *Le sujet qui fâche* , op. cit., p.137.

intellectuel ; toujours produite, tantôt activement tantôt passivement, la vérité est donc de l'ordre du temps.

Sur ces entrefaites, il convient de mettre en relief le fait que la « substance » se prête à la fois au nécessitarisme et à la médiation. Dans le premier cas, ce qui prédomine est le pur immédiat se réalisant sans obstacles ; dans l'autre, on ne sort pas de la philosophie de la médiation dans la mesure où celle-ci est à même d'établir la médiation par l'immédiat ou une logique des rapports immanente. Voyons.

La nécessité absolue n'est pas « un » ou « le » nécessaire, mais la nécessité elle-même, car il s'agit désormais du niveau logique de la relation : celle-ci s'est elle-même qualifiée, au dessus de toute opposition (bien que cette sphère reste pour elle nécessaire en tant que moment)[1346]. Selon Labarrière et Jarczyk, la nécessité est celle de ce qui est. Ou, encore, « ce qui est est comme étant manifestation de ce qu'il est »[1347]. Nous pouvons poser ceci d'une façon plus explicite : la nécessité absolue est « relation », puisqu'elle est l'activité de différentiation dont les moments construisent la totalité. Ils subsistent d'une façon absolue, ce qui fait de leur subsister une unité ; finalement, leur différence n'est que l'apparence de l'exposition, c'est-à-dire l'apparence de l'absolu lui-même. Ainsi comprise, l'essence a donc deux faces : en elle-même, elle est « réflexion » ou « paraître » ; dans la relation, elle est le rapport absolu à soi ou « l'effectivité absolue ». Cet absolu n'est plus une exposition extérieure, puisqu'il s'expose lui-même « comme forme absolue ou nécessité ». L'apparence rejoint alors le paraître, ce qui explique le fait que l'absolu soit l' « apparence posée comme apparence ».

Il n'existe pourtant pas d'attributs, ce qui ne ferait de la conjonction apparence/paraître qu'un moment de l'absolu ou une exposition extérieure. L'absolu, ici, s'auto-expose dans la nécessité absolue. Celle-ci est le paraître qui se pose comme apparence, d'où le fait que chaque côté (apparence et paraître) engendre des totalités, en principe autonomes. Il en va de même en ce qui concerne la différence, car elle est elle-même et elle construit son contraire, c'est-à-dire le tout : nous aurons toujours affaire à des totalités. Cette relation a pour concept immédiat la relation entre la « substance » et « ses accidents », c'est-à-dire le « disparaître et [le] devenir immédiats de l'apparence absolue dans soi-même ».

Si la substance détermine son être pour-soi à l'égard d'un autre et si la relation absolue est réelle, il y a forcement un rapport de « causalité ». Cela nous permet de débuter par une relation de causalité, puis de passer à l'action réciproque et, finalement, de déboucher sur la relation absolue : « cette unité posée de soi dans ses déterminations, qui sont posées comme le

[1346] HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.268.
[1347] LABARRIÈRE et JARCZYK in HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.268.

tout lui-même et par là tout aussi bien comme déterminations, est alors le concept »[1348]. Intérieur et extérieur se trouvent dans une relation d'identité formelle, une fois qu'on été atteints les niveaux de la substantialité et de la causalité (formelle, car ces derniers conservent une différence réelle). De même, jetés dans une telle relation, les extrêmes entretiendront en fin de compte une relation absolue sans commencement ni fin, telle un cercle[1349].

Nous voici entrés dans le domaine de la relation de substantialité. Celle-ci comprend la nécessité absolue comme « être », mais ce dernier est entendu en tant que « médiation absolue de soi avec soi-même ».

La substance est donc cette unité de l'essence et de l'être, c'est-à-dire qu'elle n'est ni le non-réfléchi ni l'abstrait, « mais l'effectivité immédiate elle-même, et celle-ci comme être réfléchi dans soi absolu, comme subsister étant en et pour-soi ». Par conséquent la substance est à la fois le paraître et l'être posé : le paraître se rapporte à soi (en référence à l'essence) tandis que l'être posé est une totalité qui apparaît, ou une « accidentalité », voire quelque chose qui relève de l'être immédiat[1350]. Néanmoins, au niveau où ces considérations nous ont menés, l'accident ne s'oppose pas à la substance. Or, nous savons déjà que la substance est l'être qui se prend pour sa propre médiation :

> « Ce qui importe, en elle, c'est l'accomplissement de l'identité différenciée, en soi articulée et dés-articulée, de l'être et de la raison d'être. Non au sens d'une création de soi, mais à celui, plus simple, qui fait de l'être le mouvement par quoi est ce qui est ».

Malgré tout, un tel régime d'altérité n'est possible que grâce à une identification : la substance est fondamentalement un rapport entre le fondement de l'essence et la « non-substance » du domaine de l'être[1351].

Le paraître est l'identité de la forme, ce qui rassemble la possibilité et l'effectivité. Toutefois, cette forme est aussi bien médiate qu'immédiate. D'un côté, elle est le devenir ou la contingence (possibilité et effectivité passent immédiatement dans l'autre, ce sont des étants). De l'autre, elle n'est qu'une apparence et ses termes retombent donc sur l'identité – ce qui les contraint à la réflexion : « Le mouvement de l'accidentalité présente par conséquent en chacun de ses moments le paraître des catégories de l'être et des déterminations de réflexion de l'essence les unes dans les autres »[1352]. La

[1348] HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.268-9.
[1349] LABARRIÈRE et JARCZYK in HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.269.
[1350] HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.270.
[1351] LABARRIÈRE et JARCZYK in HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.270.
[1352] HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.270-1.

substance, en tant que totalité, se rapporte à elle-même à partir de ses autres[1353].

Pour ce qui est du contenu, celui-ci se dévoile à partir du mouvement dialectique, lequel nous est déjà connu : l'immédiat possède bien un contenu, une indifférence irréfléchie en ce qui concerne la forme. Cependant, il est quand même déterminé : en tant que déterminité de l'être, le contenu passe donc dans l'autre. Et, comme il s'agit d'une qualité, il s'avérera rattaché à la réflexion : une diversité indifférente passe dans l'opposition et regagne son fondement, dans le néant ou dans soi-même. À la fin de ce dépassement, l'acte de passer coïncide avec celui de la réflexion, et nous sommes alors en présence de l' « effectif nécessaire »[1354]. Hegel fait appel à un terme plutôt technique : les aventures des accidents engendrent l' « actuosité de la substance ». Le terme d' « actuosité » recouvre, nous explique-t-on, l' « actualité essentielle d'une chose » ou encore son « effectivité nécessaire »[1355]. Pour Hegel, on a affaire au « calme venir au jour » de la substance à soi ; le ralentissement est peut-être dû à la considération de ce phénomène en tant qu' « élément simple dépourvu de résistance ». Sommes-nous dans le pur flux du réel ? Cela est encore à nuancer.

La simple existence de l'immédiat altère les coordonnées du mouvement dans la mesure où, en agissant, il disloque, par ses rapports, les autres étants. Ce « faire » l'autorise à « paraître ». Une fois apparu, il se pose à soi-même et construit son commencement[1356]. L'intelligence même du processus est alors exposée. Car dire que « rien ne préexiste à ce qui devient » équivaut à placer face à face le commencement et sa séquence : c'est celle-ci qui peut finalement poser une fois de plus le commencement ou le nier, ce qui provoque un autre départ[1357]. L'interprétation que donne Marcuse de l'actuosité nous éclaire : entendue comme une nouvelle détermination de la mobilité de l'Être, l'actuosité donne de la consistance à la contingence, elle l'inscrit dans le corpus de l'effectivité. L'effectuation du contingent est une transformation : ce dernier ne devient contingent que si le réel dont il est porteur se jette dans les puissances endormies de la réalité. Cet « autre possible » étant rencontré, il revient au contingent de le dépasser et de le réduire à rien de plus qu'un possible. C'est l'immédiateté qui a ici le primat, et nous sommes en train de décrire l'accouchement d'un commencement : « La contingence est contingence quand le réel gagne au-delà d'elle une nouvelle réalité »[1358].

[1353] LABARRIÈRE et JARCZYK in HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.271.
[1354] HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.271.
[1355] LABARRIÈRE et JARCZYK in HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.271.
[1356] HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.271.
[1357] LABARRIÈRE et JARCZYK in HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.271.
[1358] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.108.

Une récapitulation nous fait constater que la substance peut être déterminée de deux manières : soit par elle-même, par l' « identité du paraître », soit par ses « accidents ». Analysons pour l'instant la substance à la lumière de la première hypothèse. Elle est alors la « totalité du tout et comprend dans soi l'accidentalité, et l'accidentalité est toute la substance elle-même ». Son paraître dans l'élément de l'être (c'est-à-dire l' « identité simple de l'être ») lui est propre. Car cet être est la « substance dépourvue de forme », dans laquelle le paraître essentiel ne s'est pas encore déterminé ; son « identité indéterminée » n'a pour moment que la «détermination de l'effectivité immédiate » ou « être en-soi de possibilité », il s'agit de « déterminations formelles qui tombent dans l'accidentalité »[1359]. Or, un universel qui se laisse déterminer ne peut être un mécanisme unilatéral.

Passons maintenant à la détermination par la « variation des accidents ». Cette fois-ci, la substance, c'est-à-dire son unité formelle, est la « puissance absolue ». L'accident disparaît, et la substance retourne donc sur elle-même, dans son être en-soi ou son possible. Faisons cependant attention, puisque cet être en-soi est lui aussi un être posé : « par conséquent il est aussi effectivité, et, parce que ces déterminations formelles sont tout aussi bien déterminations de contenu, ce possible est aussi selon le contenu un effectif déterminé autrement ». La manifestation de la substance est une effectivité qui réalise son possible. Cette résurgence du possible s'explique comme « puissance » créatrice qui « reconduit l'effectif », celui-ci étant pour sa part une « puissance destructrice ». Notons que « puissance », ici, a le sens d'extériorisation[1360]. C'est la réalité qui assure une identité entre le possible et l'effectif, entre la négation et l'affirmation : « car le négatif et [le] positif, la possibilité et l'effectivité, sont absolument unis dans la nécessité substantielle ».

Les divers accidents n'exercent pas immédiatement leurs puissances vers les autres. Ce sont des étants pour-soi « ou des touts qui sont constitués de parties » autonomes. Dans cet enjeu, une partie sollicite l'autre, les unes sont les conditions des autres : « Dans la mesure où un tel accidentel paraît exercer une puissance sur un autre, c'est la force de la substance qui comprend les deux dans soi ». Le rapport à la substance établit une « valeur inégale » grâce à la négation entreprise par celle-là : un étant disparaît et l'autre sursume sa possibilité. Le subsister de tous fait que tous perdent leur identité : « un accident chasse donc un autre »[1361]. Si quelques lignes plus haut nous redoutions de retomber dans le pur flux du réel, fût-il spinoziste ou

[1359] HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.271-2.
[1360] LABARRIÈRE et JARCZYK in HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.272.
[1361] HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.272-3.

postmoderne, nous venons de constater que la puissance est la médiation de la substance, la seule possibilité d'une effectivité multiple[1362].

Nous citons un long passage, dans le but de mettre en évidence la persistance de la dynamique de la médiation. Hegel part du principe du primat de la négativité, qui est à même d'engendrer une totalité ouverte parce que « totalité des accidents ». La nécessité du rapport maintient les corps positifs et effectifs dans ce qu'ils sont, c'est-à-dire dans leur négativité :

> Quand la substance entendue « (…) comme l'être en et pour-soi identique à soi, se trouve différenciée d'elle-même comme totalité des accidents, elle est, comme puissance, le médiatisant. Celle-ci est la nécessité, le se maintenir positif des accidents dans leur négativité, et leur simple être posé dans leur subsister ; ce moyen-terme est ainsi unité de la substantialité et de l'accidentalité elles-mêmes, et ses extrêmes n'ont aucun subsister propre ».

Mais, avant tout, la substantialité se présente comme l'intérieur des accidents, et l'apparence ne s'est pas encore posée comme identique à elle-même : « La relation de substantialité est donc tout d'abord elle seulement, [de la sorte] qu'elle se révèle comme puissance formelle dont les différences ne sont pas substantielles ». Cette totalité se rapporte exclusivement au devenir. Mais, dès que l'on passe au moment de la réflexion, l'accident, qui est en-soi substance, est posé comme tel et la substance est par la suite déterminée en tant que négativité se rapportant à soi « et est substance étant pour soi, puissante. Ainsi la relation de substantialité passe-t-elle dans la relation de causalité »[1363]. Le réel se trouve, à cet état, comme un effet, comme un posé – donc comme une chose rapportée à une altérité. Bref, il est comme un « effet ». Mais cette immédiateté du réel n'est pas seulement évanescente, elle renvoie à l'être-là du réel, au milieu de l'apparaître (qui, lui aussi, apparaît). Inversement, la réalité de la substance s'avère être une « cause ». Nous suivrons la glose de Marcuse en ce qui concerne le passage de la substance à la causalité et à l'action réciproque. Selon lui, ces traits sont déjà « préfigurés » dans l'analyse antérieure.

Le réel s'est présenté comme causalité, et ce à double titre : causalité de soi (totalité des accidents) et causalités des réalités autonomes non encore rapportées les unes aux autres. Dans cette sphère d'effectuation ou de réalisation, on ne saurait avoir de « purement possible ». C'est pourquoi nous dégageons de cela le rapport entre une substance active et une

[1362] LABARRIÈRE et JARCZYK in HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.273.
[1363] HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.273-4.

substance passive : l'une est cause et est agissante, tandis que l'autre est posée et est agie (elle fait l'objet d'une action). Un tel « phénomène concret », continue Marcuse, peut effectivement être limité par la réduction de la réalité à deux mouvements. Il en découle que la réalité du réel telle que la comprend Hegel est le résultat des chocs entre des réels[1364] : au terme de cette dynamique, le fait d'être posé par un autre et le devenir de soi coïncident[1365]. Autrement dit, la causalité est désormais intérieure au réel qui a enveloppé l'altérité : « tout autre est sa possibilité propre qui devient réelle dans le devenir-autre »[1366]. Cause et effet entretiennent une relation de détermination réciproque, où celle-là se récupère dans celui-ci. Or, ce mouvement correspond à l'expansion de la réalité du concept qui, à ce moment, peut finalement coïncider avec cette forme de la nécessité. Prendre ce développement au pied de la lettre nous fait dériver. La substance nous a menés au carrefour entre le spinozisme et la philosophie du droit hégélienne. Nous essayerons de poursuivre de façon autonome. D'autres voies sont possibles.

Il est vrai que la nécessité absolue semble conjurer tantôt le « formalisme d'une effectivité non-déployée » (ce que Hegel a placé au début de son exposé), tantôt ce qui suit, à savoir l'altérité d'une effectivité irréductible. La raison en est que seule la nécessité absolue peut s'autodéterminer en tant que contingence. En faisant un bilan provisoire, on dirait que l' « effectivité devient 'absolue' lorsqu'elle n'est plus indétermination (formelle), détermination (réelle), mais autodétermination ». L'un des commentateurs que nous avons choisis est taxatif et, tout en suivant ce système de pensée, pense que la nécessité absolue ne saurait être la vérité de la contingence. Faute de quoi, argumente-t-il, on retomberait sur l'aveuglement des être-là éparpillés et, par voie de conséquence, sur les philosophies d'un Spinoza (pure nécessité où il n'existe que la substance) ou d'un Kant (chose en soi inaccessible et détermination par le seul entendement face à l'objet)[1367]. La remarque du paragraphe 5 de l'*Encyclopédie* est claire et définit la philosophie comme la « science de la liberté »[1368]. Son but serait d'en finir

[1364] Hegel n'est pas naïf, il sait bien que la vie réelle nous démontre que lesdites causes sont toujours multiples : « Dans cette multiplication des causes, qui sont intervenues entre elle [la vie] et le dernier effet, elle se lie en même temps avec d'autres choses et circonstances, de telle sorte que ce n'est pas ce premier qui se trouve énoncé comme cause, mais ce sont seulement ces causes multiples ensemble qui contiennent l'effet complet » (Ibidem, p.281).
[1365] Ibidem, p.290.
[1366] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.109-11.
[1367] MABILLE, *Hegel – L'épreuve de la contingence*, op. cit., p.221 et 223.
[1368] « parce qu'en elle disparaît le caractère étranger des objets, et par là la finitude de la conscience, c'est uniquement en elle que se dissipent la contingence, la nécessité naturelle et le rapport à une extériorité en général, et par là la dépendance, la nostalgie et la crainte ; c'est seulement dans la philosophie que la raison est absolument auprès d'elle-même » (HEGEL, *Encyclopédie I, Science de la logique*, op. cit., p.156).

avec l'extériorité des objets. Cela a pu permettre à une lecture heideggérienne de situer Hegel dans le sillage direct de Descartes, en transformant la suppression de l'objet en « égologie »[1369]. Toutefois, si nous le considérons avec attention, nous voyons que le programme hégélien était justement de dépasser le dualisme entre sujet et objet[1370].

Marx, dans l'un de ses moments jeune-hégélien, ausculte la *Logique* en tant qu'opérateur politique. Dans son manuscrit de 1843, Marx commente quelques passages de la *Philosophie du droit* hégélienne. Plutôt que de focaliser notre démarche directement sur ce que Hegel a écrit sur le droit, il sera plus pertinent pour notre propos de mettre en évidence comment Marx tente d'amorcer une critique interne au hégélianisme. En d'autres termes, l'important est de percevoir la façon dont Marx fait appel à l'œuvre de Hegel, tout en l'étayant et la confrontant à la pratique. Pour ce faire, il fait appel aux catégories de la grande *Logique* : la démystification de l'outil entretenue par son propre usage lui permettra de s'en distancier. Il s'agit d'un nouvel usage de la *Logique*. Il convient de limiter notre recherche aux références les plus explicites à la logique de Hegel et, tout de même, à ce qui concerne l'histoire. Cela étant, l'apport critique de cette lecture restera développé de façon limitée, quoiqu'il constitue le cœur de l'exposé marxien[1371].

Ainsi, Marx s'attaque-t-il tout d'abord au paragraphe 26 de Hegel. Notons que ces premiers développements s'attachent au « pouvoir de l'État ». Selon Hegel, l'État est une « nécessité extérieure » par rapport aux sphères de la famille et de la société civile, à laquelle celles-ci sont subordonnées et dont elles sont dépendantes. Pourtant, l'État s'érige comme leur « fin immanente » et comme ce qui peut leur attribuer une « sa finalité universelle »[1372]. Or, en conclut Marx,

> « justement parce que la 'subordination' et la 'dépendance' désignent une contrainte extérieure qui restreint et nie l'essence autonome de la famille et de la société civile, leur rapport avec l'État est celui d'une nécessité 'extérieure', nécessité qui fait violence à l'essence intime de la chose ».

[1369] Voir LEBRUN, Gérard, *La patience du concept*, Paris, Gallimard, 1972, p.45-55.
[1370] MABILLE, *Hegel – L'épreuve de la contingence*, op. cit., p.233-4.
[1371] De même, notamment, que les références à Rousseau et à la « démocratie », dans la *Critique de l'État hégélien*, qui annoncent ce que les *Manuscrits* parisiens radicaliseront en tant que « communisme » (voir, respectivement, MARX, *Critique de l'État hégélien – Manuscrit de 1843*, op. cit., p.106 ; et MARX, Karl, *Manuscrits de 1844*, traduction Émile Bottigelli, Paris, Éditions Sociales, (1962), 1972, p.87.
[1372] HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, §26, op. cit., p.116. En effet, la traduction de Kervégan (dans laquelle, par exemple, la volonté est « objective ») est toute autre par rapport à ce que l'on trouve dans le texte de Marx.

Ces termes n'ont fait que « mettre en évidence », écrit le jeune Marx, cette « identité discordante » exprimée par l' « aliénation à l'intérieur de la liberté »[1373].

Par ailleurs, les paragraphes 263-6 de Hegel portent sur l'accomplissement des Institutions dans l' « union virtuelle de la liberté et de la nécessité »[1374]. Ce postulat n'a pas échappé à Marx : la transition de la famille et de la société civile à l'État politique n'est pas déduite de leurs êtres singuliers, « mais d'un rapport général de la nécessité à la liberté ». Pour Marx, dans la *Science de la logique*, nous sommes face au même passage de l'Être au Concept, dans la mesure où la réduction de l'immédiateté mouvante donne lieu à l'institution pratique de la séparation entre l'État et la société (où celui-là jouerait le rôle de détermination abstraite). Voilà la raison pour laquelle le jeune Marx peut montrer du doigt l' « accommodation » de Hegel. Chez Hegel, même les différents pouvoirs ne seraient pas déterminés par « leurs propres êtres » - d'où l'abstraction du concept de nécessité tel que développé par la « *Santa Casa* de la *Logique* »[1375].

Le paragraphe 270 du texte hégélien affirme que la nécessité n'est que celle de l'État[1376]. L' « État réel », contrecarre Marx, doit se déterminer. Si « but général » il y a, celui-ci n'a à voir qu'avec le processus de différenciation des pouvoirs distincts, afin « d'affirmer son [de l'État] existence réelle ou matérielle, et celle-ci se définirait par la nature même de

---

[1373] MARX, *Critique de l'État hégélien*, op. cit., p.53-6.

[1374] La singularité et la particularité trouvent leur « réalité immédiate » dans l'esprit qui s'érige comme leur « universalité objective », que ces dernières animent : l'esprit est, dès lors, « puissance du rationnel dans la nécessité » - sous la forme des « institutions » (§263). Pour leur part, les individus n'aboutissent à leurs intérêts particuliers que dans la « fin universelle » des institutions (§264) ; or, ces dernières « forment la constitution » (§265). Toutefois, l'esprit ne se borne pas à se constituer comme « nécessité » de la liberté dans ces institutions : il est l' « idéalité » du « phénomène » : « cette universalité substantielle est ainsi pour soi-même objet et fin, et par là cette nécessité-là est tout autant en figure de liberté » (§266) (HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., p.328-9).

[1375] MARX, *Critique de l'État hégélien*, op. cit., p.64-5, 241 et 73.

[1376] « Que la fin de l'État soit l'intérêt universel comme tel et en cela, en tant que ce dernier est leur substance, la préservation des intérêts particuliers, c'est là [:] 1. son effectivité abstraite ou sa substantialité ; 2. or celle-ci est la nécessité de l'État, en tant qu'elle se divise en les différences conceptuelles de l'efficace de celui-ci, différences qui sont, grâce à cette substantialité-là, des déterminations tout aussi effectives (…) des pouvoirs ; 3. or, précisément, cette substance est l'esprit qui, ayant transité par la forme de la culture, a savoir et vouloir de soi. L'État, par conséquent, sait ce qu'il veut, et le sait dans son universalité, en tant que quelque chose de pensé ; de ce fait, il produit des effets et agit selon des fins sues [de lui], selon des principes connus et selon des lois qui ne sont pas telles seulement en soi, mais au contraire pour la conscience ; et de même, pour autant que ses actions sont en relation avec des circonstances et des rapports présents-là, [il produit des effets et agit] selon la notion déterminée [qu'il a] de ceux-ci » (HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., p.332-3).

la finalité »[1377]. Marx fait certes appel à une « inversion », mais cela ne règle pas d'un seul coup ses comptes avec Hegel[1378] : le « fait réel » est que l' « État émane de la masse ». Marx se permet même d'être ironique : « Comme si le peuple n'était pas l'État réel ! L'État est un abstrait. Le peuple seul est concret ». En définitive, l' « existence sociale » est d'ores et déjà la « participation réelle à l'État ». L'État n'est pas indépendant ou opposé à l'individualité. Les affaires d'État sont des affaires humaines, écrit Marx. L'homme n'est pas qu'un agrégat biologique, il est aussi porteur d'une « qualité sociale ». Il devient clair que Hegel confond la totalité d'un peuple avec l'État politique, ce dernier étant « subjectivé » ou rendu sujet.

La prégnance du primat de la contradiction se fait ressentir. Bref, l'intérêt de Hegel se trouverait exclusivement dans la *Science de la logique*, et non dans la *Philosophie du droit* : « Ce n'est pas la logique de la chose, c'est la chose de la *Logique* qui constitue l'élément philosophique. La *Logique* ne sert pas à prouver l'État, c'est au contraire l'État qui sert à prouver la *Logique* ». Le droit n'est qu'une « parenthèse » de la logique et la « contradiction absolue » reste formelle. Marx blâme Hegel pour la « plus grande inconséquence » due à ses conséquences logiques : cette contradiction retombe dans l'identité. La plaie est ouverte : « sans le moindre sens critique », reprend Marx, Hegel cherche non pas à saisir la vérité de l'empirique, mais à donner vie à l'Idée. Citons, donc, ce passage emblématique du jugement de Marx : « Hegel donne à sa *Logique* un corps politique ; il ne donne pas la logique du corps politique ».

Si la contradiction absolue est à repousser, il est sous-entendu que la logique de la chose requiert d'être traitée dans le domaine de la contradiction. La transposition de cette atmosphère vers la politique nous laisse apercevoir que l'État, grâce à sa formation par le haut, peut se réclamer du rôle de l'Idée sans extériorité. Ce qui n'est pas du tout l'idée, à savoir l' « existence humaine », qui s'allonge certes au fil des groupements sociaux – mais, de façon immanente et envisage chaque « loi » comme cela même qui est à déterminer. En d'autres termes, la démocratie, telle que Marx la conçoit ici, correspond à l' « affirmation » d'une telle existence – par opposition donc à l'opprimante affirmation de la loi pour la loi en-soi. Ceci dit, la démocratie incarne la coïncidence entre les principes matériel et formel, ce qui la placerait au rang de « vraie unité de l'universel et du particulier ».

[1377] MARX, *Critique de l'État hégélien*, op. cit., p.77-8.

[1378] Cela sera fait surtout dans *Le Capital*, les *Grundrisse* et les *Théories da la plus-value*, tantôt à travers l' « emploi » des catégories de pensée de la *Logique* tantôt à travers le libre usage du concept d' « aliénation ». Toutefois, nous n'aurons malheureusement pas l'occasion d'explorer cette problématique dans le cadre de cette thèse.

Sous le coup d'un tel enjeu, l' « individuel n'arrive jamais à sa vraie universalité », restreinte à l'universel qui se fait particulier. Marx nous fournit un résumé de sa pensée : l'universel, entendu comme un en-soi, reste une « entité autonomisée », dont l'existence se confond avec son empiricité ; également et « sans le moindre sens critique », l'actuel est identifié à l'Idée[1379]. Aux yeux de Marx, on doit à la théorie même une telle justification des faits. À l'en croire, la formulation de ce constat nous amène à postuler que la catégorie de « médiation » se prête à un tel rôle mystifiant. Vue comme l' « une des acquisitions les plus importantes de la *Logique* », la médiation est certes apte à mettre en évidence un moment déterminé ; le problème de la perspective idéaliste consisterait néanmoins en ce que l'extrémité passe à la position de moyen terme. Et ce processus, devenu « organique », marcherait vers la réconciliation. Le manque de matérialisme conduirait à un tiers terme simplement insaisissable. Dès lors, Marx affine sa perception de sorte à se « débarrasser » de la « non-critique »[1380] : il nous conseille de voir la « signification » telle qu'elle est, c'est-à-dire que l'important est de mettre en évidence sa « détermination ». Celle-ci doit en revanche être subjectivée en une « comparaison » à sa condition réelle ou à son « prédicat ».

Si l'on se réfère aux termes de la *Logique*, la cible de l'ouvrage de Marx est constituée par le « syllogisme » et son caractère de « *mixtum compositum* ». Ce « dualisme mystique » ne ferait que masquer l'opposition qui brise la continuité ; ou, mieux, qui brise la continuité telle qu'elle se présente, puisque l'universel et le particulier n'ont pas cessé d'entretenir des rapports (ce qui, bien entendu pose une autre continuité). Le texte est explicite et Marx privilégie en toutes lettres la « contradiction », relevant de l'émergence, plutôt que la « médiation », qui revient sur elle-même en vue de la réconciliation. Il prend comme exemple le pouvoir législatif, à même, selon lui, de ne générer que de la contradiction, et non de la réconciliation. En termes pratiques, nous voyons là une poursuite de la critique de la religion. Néanmoins, cette fois-ci, le besoin de religion repose sur l'aliénation politique, légitimée par la propriété privée : « De même que le gouvernement est le Christ médiateur entre le monarque et la société civile, les Assemblées sont les prêtres médiateurs entre la société et le monarque »[1381].

Remarquons que la catégorie de médiation n'est pas sommairement abandonnée, même si après une première lecture nous sommes contraints

---

[1379] MARX, *Critique de l'État hégélien*, op. cit., p.62, 103, 285, 88-9, 204, 93, 79, 80, 304, 114, 126, 147, 107-8, 128 et 133.
[1380] Ces commentaires portent sur les paragraphes § 302 et § 304 de Hegel (*Principes de la philosophie du droit*, op. cit., p.381-4) ; pour Marx, *Critique de l'État hégélien*, op. cit., p.188.
[1381] MARX, *Critique de l'État hégélien*, op. cit., p.214, 216-7, 219-221.

d'admettre qu'elle recouvre plusieurs emplois possibles – parmi lesquels l'apaisement des disputes réelles. Poussée jusqu'à l' « absurdité », elle est l' « expression abstraite », ou « logique », de ce qui « ne tolère aucune altération ». Le « mystère de la *Logique* », comme le « rapport conforme à la Raison », se trouve dévoilé dans toute l'impuissance du « syllogisme ». Des « extrêmes réels » ne peuvent être médiatisés et, qui plus est, ils n'ont même pas « besoin » de l'être. Réalités, leur essence les contraint à une position oppositive. Sans rien avoir de commun les uns avec les autres, ces extrêmes ne sauraient porter en eux l' « anticipation de l'autre ». En effet, il s'agit de « déterminations différenciées du même être, voire [d'] une forme précise de détermination différenciée de cet être ». Ceci étant, Marx affirme qu' « il n'y a aucun dualisme réel de l'être ». L' « erreur principale » de Hegel, avance Marx, est de concevoir la contradiction comme déterminée par l'Idée. Donc, Hegel pense la contradiction, mais le problème est la manière dont il la traite. Si la pensée conserve encore une vocation qui lui est propre et, pourquoi pas, « adéquate », la contradiction doit être pensée pour elle-même ce qui revient à dire que la contradiction est essentielle[1382]. Ce tournant opéré par la pensée de Marx rend possible une autre approche du problème, car il n'est pas question de retrouver le foisonnement de « déterminations du Concept logique ».Ce qui compte, c'est avant tout de « saisir la logique spécifique de l'objet dans sa spécificité ». Le sens matériel de la pensée prend de l'ampleur, dès lors que la « possibilité de l'opposition se trouve partout où des volontés différentes se rencontrent »[1383].

D'emblée, nous dégageons deux stratégies de lecture distinctes de ce qui précède. *Primo*, la catégorie de la médiation serait complètement désuète, puisque son idéalité serait d'ores et déjà donnée d'avance. Mais ce n'est pas tout : la réalité se verrait assujettie aux ruses d'une extériorité oppressante, et perdrait, dès lors, toutes ses caractéristiques et possibilités. Toutefois, son usage « non absurde » fait appel au dynamisme de l'être qui se détermine en antagonismes. Avant la réflexivité de la raison, se trouve celle, plus essentielle, de la transformation – à la fois imprévisible et déterminée – du milieu et de ce qui s'y rapporte, dans le milieu. En termes abstraits, le passage à l'immédiat ne fait pas disparaître la nécessité du rapport, il interfère seulement – et ce de façon décisive – dans sa nature. Nous passons, forcément, à la rationalité du possible. En ce qui concerne les enjeux d'ordre directement politiques, nous voyons que l'immanence de la méthode est en mesure de créer des versions plus convenables pour cette dernière : le

[1382] « L'erreur principale de Hegel, c'est de concevoir la contradiction qui se manifeste dans l'ordre phénoménal comme unité dans l'essence, dans l'Idée, alors que cette contradiction a comme essence quelque chose de plus profond, à savoir une contradiction essentielle » (Ibidem, p.230).
[1383] Ibidem, p. 224-5, 227 et 230.

contact établi par ce nouveau corps créera un nouvel espace dans lequel des effets pourront être produits. Une telle idéologie permet à ces effets de mieux dominer. En outre, c'est la même immanence de la méthode qui engendre le caractère aléatoire des pratiques. Autrement dit, ce dont parle Marx, à savoir la contradiction essentielle, se conjugue avec l'idée que nous avons posée, selon laquelle la pratique nécessaire se mesure à l'aune de la pratique possible : le but, loin d'être un achèvement, élabore de nouveau (donc rétroactivement) son parcours. Rien n'est *a priori* justifiable – et s'il y a un jugement, celui-là n'est qu'immanent. Bref, ce qui est à rechercher, ce sont les « oppositions profanes »[1384].

En tout état de cause, si nous songeons au « syllogisme de la nécessité »[1385], la nécessité n'est plus un troisième terme entre l'être et l'essence réflexive : « elle est le moyen terme qui joue le rôle de fondement se scindant en possibilité et contingence », avoue-t-on alors, c'est-à-dire cela même qui permet l'autoposition[1386]. Ce mouvement, aux yeux de Mabille, sombre dans la « mêmeté » substantielle et est en proie à des fondations et des refondations éternelles : la nécessité qui se divise poserait une autre détermination et sauverait la démarche spéculative. Pourtant, nous pensons que l'autodétermination qui se justifie par elle-même pose son autre (idéel et idéal) à partir de ses rapports réels (nous venons de constater que même Mabille parle de fondation). De plus, même dans le schème hégélien, le syllogisme est encore porteur d'extériorité – ce qui peut empêcher que l'argumentation ne soit guidée par la systématicité. Autrement dit, nous n'avons pas du tout besoin de pousser ailleurs ni plus avant la dynamique de détermination vers l'idée, même en termes hégéliens : le danger de retomber sur la pure immédiateté a été suffisamment écarté (ou plutôt « travaillé », dirions-nous). Du fait de la répétition nous sommes à l'abri de la transcendance entendue comme abstraction métaphysique. Mais nous n'avons pas là affaire à n'importe quelle répétition ni à n'importe quels systèmes de différences : il s'agit de la maintenance de ce qui est effectif[1387].

[1384] MARX, *Manuscrits de 1844*, op. cit., p.130-1. En ce qui concerne les *Manuscrits de 1844*, lit-on dans la préface, le sujet de l'ouvrage étant surtout l'économie politique, les autres thèmes n'y apparaîtront qu'indirectement – « pour autant que l'économie politique touche elle-même à ces sujets ex-professo » (Ibidem, p.1). Or, le capital ne serait-il pas, justement, une médiation ?

[1385] Cette notion n'interviendra que plus tard dans l'économie de la *Logique*, plus précisément dans le troisième syllogisme de la nécessité, celui qui est « disjonctif », tel que le pose *La doctrine du concept*, dernier tome de l'ouvrage correspondant à la *Logique subjective* : l'universel s'y scinde et se reprend dans le particulier, tout en se déterminant (MABILLE, *Hegel – L'épreuve de la contingence*, op. cit., p.221). Nous aborderons ce thème d'ici peu.

[1386] MABILLE, *Hegel – L'épreuve de la contingence*, op. cit., p.223.

[1387] Même en termes strictement hégéliens, le jeune Marcuse est de l'avis selon lequel toute la suite de la *Science de la logique* entamée dans la *Doctrine du concept* ne pourrait aller au-delà de ce qu'a acquis la logique objective. C'est-à-dire que la « réalité effective » ne peut passer à

Ce geste rétroactif est, d'après Žižek, le même pour la négation de la négation et la logique de la répétition :

> « La 'négation de la négation' n'est donc rien d'autre qu'une répétition à l'état pur : au cours du premier moment, un certain geste est accompli, qui échoue. Puis, au cours du deuxième moment, le même geste est simplement répété »[1388].

Voyons donc de plus près l'objet de la dispute (logique ?), à savoir ce que peut nous apporter le « syllogisme de la nécessité ». De l'immédiateté du syllogisme de l'être-là (formation du devenir), nous passons au moyen terme qui montrera le rapport des extrêmes, puis l'un paraîtra dans l'autre (syllogisme de la réflexion) pour que se fasse finalement jour le « syllogisme de la nécessité » ou le passage à l'objectivité. Ce qui apparaît est à la fois médiatisé et médiatisant, il peut même s'agir du concept (ou moyen terme) correspondant à la chose. Ainsi, dans l'économie de la *Logique*, le syllogisme est une victoire du concept sur le jugement. Ce qui, pour le jugement, n'était qu'extérieur ou intérieur aura un caractère certes autonome et donc d'extrémité, mais cela aura tout de même une unité réfléchie : « Le syllogisme est par là le concept complètement posé ; il est par conséquent le rationnel » ou, écrit encore Hegel, « tout rationnel est un syllogisme ». Ceci dit, voilà que la « forme » de la raison est le syllogisme.

On peut certes dire que la raison a des objets, mais la question est de savoir ce que ces objets doivent avoir comme caractéristique pour être saisis par la raison. D'un côté, ce sont des objets négatifs ; mais, en revanche, ils ne sont pas l'autre du fini, pris en tant qu' « abstraction vide » et hors déterminations. Dès lors, le concept déterminé se différencie de soi dans l'unité de ses différences : c'est la seule façon pour la raison de s'élever

> « au-dessus du fini, du conditionné, du sensible, ou de quelque manière qu'on le détermine autrement, et cette unité négative est essentiellement pleine de contenu, car elle est l'unité comme [l'unité] d'extrêmes déterminés ; mais ainsi le rationnel n'est que le syllogisme »[1389].

---

une structure « plus réelle encore ». Il s'agit donc d'une « répétition » de cette réalité à l'égard de son sens (MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.97-8). Hegel lui-même déclare que la nécessité est déjà en-soi le concept (*Encyclopédie I, Science de la logique*, op. cit., p.581, §147, additif). Voilà la raison pour laquelle Marcuse pense que le passage de la nécessité au concept « n'en est pas un ! » (MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.107).

[1388] ŽIŽEK, *Le sujet qui fâche* , op. cit., p.102.

[1389] HEGEL, *Doctrine du concept*, op. cit., p.155-6, 153-5.

Avant que nous n'avancions, il convient de proposer quelques éclaircissements sur la démarche employée ici.

La contradiction du schème binaire – le passage dans l'autre, la position et ensuite l'acte de le reprendre par sa réflexion – exige une « explicitation en ternarité » - ce qui ne fait pas appel à une identité entre ces termes, mais rend plutôt compte du mouvement : « le terme premier se trouve déterminé en retour par l'expression que de lui-même il posa en extériorité » ; la distance entre eux est « honorée et réduite » par la médiation négative, « u-topique et a-chronique ». Bref, la ternarité est l'unité des termes en rapport duel[1390]. Le procès doit néanmoins être à quatre termes, pour bien exprimer le mouvement inépuisable du négatif : nous sommes en présence de l'immédiat premier, du médiatisé (négation positive), du médiatisant (négation négative) et, enfin, de l'immédiat devenu. La triplicité doit donc distinguer en elle-même, au moment de sa médiation, « une double forme négative qui exprime que l'extériorité est à la fois le point d'aboutissement du procès d'extériorisation et le point de départ de l'intériorisation médiatisante ».

Le mouvement à saisir va de l'unité à la quadruplicité (et vice-versa), tout en engendrant une totalité réflexive. Par ailleurs, chaque terme pris isolément n'est qu'insuffisant, mais ils sont, du coup, autonomes - quoique le fait de compter ne soit pas le plus important, comme l'atteste ironiquement Hegel : « Si après tout l'on veut compter … »[1391]. Bref, le parcours de cette « schématique » a pour but de dire l'immédiat « selon tous les attendus de son 'ressouvenir' ».

Nous pouvons à présent nous consacrer à un bref commentaire du syllogisme. Dans celui-ci, le médiatisant se place au moyen-terme, c'est-à-dire dans le contenu, alors que les extrêmes extérieurs en sont l'expression formelle. C'est la raison pour laquelle « comme moyen-terme, ce contenu est donc nécessairement à la fois sujet et objet ; la distinction logique entre médiatisé et médiatisant tombe à l'intérieur du médiatisant ». La puissance réflexive qu'est le sujet ne se réalise que lorsque ce dernier est plongé dans l'extériorité de ses extrêmes, ceux-ci étant l'objectivité de la substance. En outre, le sujet s'y médiatise dans l'objectivité et en émerge comme médiatisant[1392].

En reprenant le syllogisme de la nécessité, le médiatisant est d'abord « universalité simple déterminée » (être-là), mais en même temps « universalité objective », dont les extrémités jouent le rôle de détermination (réflexion de l'essence). Riche de contenu, « ce syllogisme est par conséquent syllogisme de la nécessité, car son moyen-terme n'est pas un

[1390] LABARRIÈRE et JARCZYK in HEGEL, *Doctrine du concept*, op. cit., p.13-4.
[1391] HEGEL, *Doctrine du concept*, op. cit., p.14 et 383.
[1392] LABARRIÈRE et JARCZYK in HEGEL, *Doctrine du concept*, op. cit., p.14 et 21.

contenu immédiat autre, mais la réflexion dans soi de la déterminité des extrêmes ». Les déterminations objectives trouvent leur identité commune et intérieure dans le moyen-terme. Par conséquent, la différenciation est un déroulement extérieur, et les termes en rapport « sont comme [les] moments d'un être-là nécessaire »[1393]. Labarrière et Jarczyk affirment que la forme du syllogisme de la réflexion sera déterminante. Sont ici en présence le mouvement entre l'intériorité du contenu (moyen-terme) et l'extériorité de la forme (extrêmes) ; la détermination de l'un par l'autre débouchera par la suite sur l'objectivité[1394].

Il est maintenant question de faire en sorte que les extrémités objectives soient posées de la même façon que le moyen-terme. Sous sa forme immédiate, ce syllogisme débute par une coexistence extérieure entre ses termes, dont le « subsister » n'est qu' « inessentiel ». L'être ensemble, ou le subsister effectif, est donc à déterminer à partir du rapport initié par le moyen-terme. Le souhait de Hegel est que « la nécessité du rapport, qui tout d'abord n'est que le contenu substantiel, soit un rapport de la forme posée ». Constatons donc que les sous-divisions du syllogisme de la nécessité sont le « catégorique », l' « hypothétique » et le « disjonctif ». Examinons les maintenant plus en détail.

Le syllogisme catégorique relève de l'affirmation et partage donc avec les syllogismes de l'être-là « un simple syllogisme de l'inhérence », voire de l'immédiateté. À travers lui, le sujet se rapporte à la substance (en termes hégéliens, celui-là est « syllogisé » par le prédicat). Néanmoins, la substance s'est déjà réalisée comme concept, ce qui la fait apparaître en tant qu' « universalité » dépourvue d'accidents. Les différences spécifiques des deux extrêmes émettent deux jugements catégoriques dans leurs rapports au moyen-terme. En raison de son immédiateté, ce syllogisme commence par le formalisme qui relie le singulier à l'universel par le biais du particulier (S-P-U) ; son moyen-terme est « la nature essentielle du singulier » et l'universel est une détermination, il est « le spécifique de la différence ». La réflexion est opérante, puisque ces trois termes se rapportent par l'intermédiaire d'une identité. Mais un tel syllogisme ne saurait être subjectif, car le moyen-terme recèle le contenu des extrémités, dans une identité qui ne vole pas leurs autonomies. L'objectivité commence, puisque le « subjectif du syllogisme est constitué par le subsister indifférent des extrêmes en regard du concept, ou [par] le moyen-terme ». Toutefois, l'objectivité est une identité substantielle, elle relève par conséquent du contenu - il ne s'agit pas de l'identité de la forme. Par opposition, l'identité du concept est un « lien intérieur », porteur de la « nécessité», tandis que celle du moyen-terme, dont il est question pour le moment, est « positive».

[1393] HEGEL, *Doctrine du concept*, op. cit., p.194-5.
[1394] LABARRIÈRE et JARCZYK in HEGEL, *Doctrine du concept*, op. cit., p.195.

« Le proprement immédiat du syllogisme est le singulier ». Mais si ce dernier se rapporte à son moyen terme pour acquérir l'universalité, et s'il reçoit nombre d'autres singularités, alors le singulier est contingent : il se lie à son moyen-terme « comme une effectivité subjective » (autrement dit, s'il porte la détermination de l'immédiateté, il sera contingent). De par son caractère immédiat, le sujet subit d'autres déterminations qui lui sont spécifiques, ce qui le rend indifférent envers les autres singuliers : bref, ce sont des extrêmes contingents et des effectivités indifférentes. Or, une telle identité formelle, ou intérieure, nous amène au « syllogisme hypothétique », dont la formule est U-S-P.

« Le jugement hypothétique contient seulement le rapport nécessaire, sans l'immédiateté des rapportés », qui le syllogisme hypothétique viendra ajouter. Prenons les deux termes, A et B : A n'est pas qu'un immédiat, il est aussi le moyen-terme du syllogisme. Ce qu'une telle hypothèse explore est le fait que, intérieurement, des termes en rapport pâtissent d'une « nécessité ou identité substantielle », même si tous sont exposés à la diversité. Pourtant, ces êtres ne sont plus de simples immédiats, puisqu'ils sont contenus dans le rapport nécessaire et dans la nécessité du rapport : sursumés, ils sont phénoménaux. Les côtés en question sont le singulier et l'universel, l'un est l'effectivité et l'autre la « totalité des conditions ». Nous pouvons dès lors affirmer que les « conditions » sont l'intérieur, et donc l'universel (nécessité du rapport), qui doit être récapitulé par une singularité et entrer dans l'effectivité. La relation construite est « de condition à conditionné ». Sur ces entrefaites, la condition est une « existence indifférente », tandis que la raison n'est que « transitoire ».

L'extrême (l'élément A) s'intériorise, l'immédiat joue le rôle du médiatisant : il sera conditionnant dans la mesure où il se construit un rapport avec B (qui, auparavant, le déterminait). La contingence se sursume dans le devenir :

> « A est maintenant l'être médiatisant, dans la mesure où premièrement il est un être immédiat, une effectivité indifférente, mais deuxièmement dans la mesure où il est tout aussi bien comme un être contingent en soi-même, se sursumant ».

Les conditions étant « éparpillées », elles attendent une « utilisation ». Ce qui les mettra en mouvement est la négativité du médiatisant, ou unité conceptuelle. La nécessité se réalise : « Elle [l'unité] se détermine comme activité, étant donné que ce moyen-terme est la contradiction de l'universalité objective ou de la totalité du contenu identique et de l'immédiateté indifférente ». Vue l'universalité objective du moyen-terme, le

syllogisme se détermine donc comme contingent : un être est posé et ensuite sursumé, c'est-à-dire revenu dans le concept.

Dire que « B est » exprime une contradiction : B est immédiatement un étant, mais du coup il est pour un autre (il est dans le rapport) et donc B est un médiatisé : le nécessaire, B, se différencie de la nécessité, on assiste à l'anéantissement de l'immédiat. Le même contenu de A et B est leur base commune, soit pour la représentation, soit pour le phénomène de l'être-là. Mais si la nécessité est séparée du nécessaire, celui-ci n'a plus sa raison d'être : « Est ainsi présente là l'identité du médiatisant et du médiatisé »[1395]. Le mouvement syllogistique cessera lorsque le moyen-terme arrête de poser des déterminations différentes de lui : on passera alors à l'objectivité[1396].

Si la « différence de A et B et un nom vide », la médiation qu'ils entretenaient a engendré la singularité comme détermination : à la fois immédiate et négative, elle est une identité qui se différencie de soi et se reprend dans ce mouvement. Une telle « forme absolue » constitue déjà le dernier moment du syllogisme de la nécessité, à savoir le « syllogisme disjonctif », dont la formule est S-U-P.

Son moyen-terme est la substance dotée de forme : « il s'est déterminé comme la totalité, comme l'universalité objective développée ». À la fois singularité et particularité, ce moyen-terme est la particularité comme identité du genre, et la singularité en tant qu'exclusion réciproque. Plus encore, il est une détermination relative, c'est-à-dire qui se rapporte à soi. La singularité s'est médiatisée (A est le médiatisé). Mais de façon concomitante, ce même A est l'universalité de ces particularisations (A est aussi le médiatisant et se détermine comme singulier) : « Ce qui est la vérité du syllogisme hypothétique, l'unité du médiatisant et du médiatisé, est ainsi posé dans le syllogisme disjonctif, qui, pour cette raison, tout aussi bien, n'est plus un syllogisme »[1397]. Médiatisant et médiatisé ont ici le sens, respectivement, de « contenu intérieur » et de « son expression en extériorité objective »[1398].

L' « identité substantielle » en présence de laquelle nous nous trouvions relevait d'un « lien intérieur de la nécessité et [d'] une unité négative différente de cela – savoir l'activité ou la forme, qui transposait un être-là dans un autre ». Le formalisme, ou forme de la subjectivité, est tombé, et l'on passera à l'objectivité : « Ce formel ou subjectif consistait en ce que le médiatisant des extrêmes [soit] le concept comme détermination abstraite, et [que celle-ci soit] par là diverse par rapport à eux dont elle est l'unité ». Certes, le médiatisé est un « moment essentiel » de son médiatisant

[1395] HEGEL, *Doctrine du concept*, op. cit., p.195-201.
[1396] LABARRIÈRE et JARCZYK in HEGEL, *Doctrine du concept*, op. cit., p.201.
[1397] HEGEL, *Doctrine du concept*, p.201-3.
[1398] LABARRIÈRE et JARCZYK in HEGEL, *Doctrine du concept*, op. cit., p.203.

(déterminé), mais ce qui pèse et provoque l'embarras dans ce développement est l'objectivité transparente à elle-même sur laquelle on débouche.

Le concept, étant le moyen-terme entre les extrémités étantes, s'autonomise et se réalise. Ce que démontrent les différents syllogismes est la façon par laquelle le concept se concrétise : « Les figures du syllogisme présentent chaque déterminité du concept de façon singulière comme le moyen-terme qui en même temps est le concept comme devoir-être, comme exigence que le médiatisant soit la totalité ». Dans le syllogisme, notons encore que le concept s'est opposé à ses déterminations, si bien qu'il s'est égalisé à son extériorité, sans perdre son identité – et ce de façon définitive, ce qui constitue le nœud du problème. Bref, il s'agit de la fin de la dialectique entre intérieur et extérieur.

Nous ne pouvons, à vrai dire, tout simplement abandonner la forme du syllogisme, car, selon Hegel, « le syllogisme est médiation » - et, ajoutons-nous aussitôt, celle-ci doit être parfaitement imparfaite. Si « son mouvement est le sursumer de cette médiation »[1399], nous ne croyons pas que la médiation dépassée soit la fin de toute médiation. Tout rapport est historique. La « logique » telle que la comprend Adorno doit plutôt être la dislocation des concepts. Ceci dit, l' « identité ne disparaît pas du fait de sa critique », mais elle subit un changement qualitatif[1400]. Selon la lecture qu'Adorno fait de Hegel, le seul positif serait alors issu de la négation déterminée – étant donné que la négation, prise dans la totalité dont elle fait partie, reste encore négative[1401]. C'est pourquoi la négation abstraite surgit de la méthode, et non de la chose[1402].

[1399] HEGEL, *Doctrine du concept*, op. cit., p.203-5.

[1400] ADORNO, *Dialectique négative*, op. cit., p.117-8, 122.

[1401] « La 'négation de la négation' ne présuppose aucun renversement magique : elle signale simplement le fait que l'activité téléologique du sujet se trouve inévitablement déplacée et contrariée ». Žižek analyse succinctement Adorno et la dialectique négative dans son *Sujet qui fâche*, où, d'après lui, l'objet se dérobe toujours à la « saisie symbolique réflexive » du sujet. Pour le philosophe slovène, il s'agirait d'une façon « substantialiste » de poser la question, car l'objet nous dépasse *a priori*, il nous résiste, dans ce qu'Adorno a nommé le « primat de l'objet ». Ce point de vue semble s'accorder avec le fait que Kracauer qualifia Adorno d' « immanentiste ». En revanche, le point de vue de Benjamin (et, pense Žižek, celui de Kierkegaard) ne conçoit pas l'objet comme un excès. Le devenir d'une situation historique a plus à voir avec ses efforts ratés qu'avec des « traits positifs » : sa référence est à la « notion de regard révolutionnaire développée par Walter Benjamin, qui pose l'acte révolutionnaire effectif comme la répétition rédemptrice de toutes les tentatives manquées du passé ». Le manque et les « absences inscrites » dans le contenu positif de la chose prennent alors le relai. Il est alors question non plus du statut de l'objet, mais des « traces du sujet lui-même » : ce qu'il y a d' « inconcevable » dans l'objet est sa contrepartie objective « qui forme le noyau profond du désir du sujet » (ŽIŽEK, *Le sujet qui fâche* , op. cit., p.104-5 et 124). Nous n'accordons qu'une demi-vérité à la critique de Žižek : Adorno n'a jamais abandonné la médiation, cela va de soi.

[1402] ADORNO, *Dialectique négative*, op. cit., p.128-9.

Dans le domaine de l'essence, convenons que le primat des déterminations est attribué à la médiation. L'essence est la « négation déterminée » de l'être, par la voie de laquelle l'être devient l'être-là ou l'être-là devient un autre, ce qui revient à dire que la « négativité immédiate » se nie dans l'essence. Celle-ci est l'être lui-même, mais l'être déterminé comme un autre : c'est une « négation qui est affectée d'un être-autre ». L'immédiat, face à l'essence, est lui aussi changé : il est en-soi et pour-soi néant, il est l'apparence. L' « être est apparence » et « l'apparence est le négatif posé comme négatif ». C'est la raison pour laquelle l'altérité n'est pas celle de l'être par rapport à l'essence, mais celle de l'essence envers elle-même. Or, si l'autre a deux moments – ceux de l'être-là et du non être-là – et si l'être a été sursumé par l'essence, alors il ne reste qu'un pur non-être-là, c'est-à-dire l'apparence. En d'autres termes, nous sommes en présence de « l'immédiat réfléchi » par la médiation de sa propre négation[1403].

Tous ces éléments nous autorisent à suivre Adorno lorsqu'il insiste sur une médiation par le biais de l' « objectivité hétéronome », au lieu d'une préformation subjective. Une fois de plus, il faut distinguer dans les arguments, fussent-ils raffinés ou grossiers, la médiation de l'immédiat et la médiation du concept :

> « Pour le concept la médiation est essentielle, lui-même selon sa conformation est immédiatement la médiation ; alors que la médiation de l'immédiateté est détermination de la réflexion, n'ayant de sens que par rapport à ce qui lui est opposé, l'immédiat ».

Le sujet et l'objet étant foncièrement des catégories de réflexion, le rapport de celui-là à celui-ci oblige à penser le sujet comme l'objet de ses représentations ; nous sommes tout de même contraints de réfléchir aux « faits » de l' « être-là » de ce sujet : « De l'objectivité, on tire que le sujet est ; cela lui confère en propre quelque chose de l'objectivité ».

Dans cette condition, le sujet est toujours déjà médiatisé, ce qui empêche qu'il soit le tout à fait autre de l'objet et, du coup, lui permet de le saisir. Adorno parvient à affirmer que ce qui est « constitutif », c'est la médiation – et non la conscience. En définitive, seule l'expérience négative de l'objet peut désensorceler l'identité : dans ce sens, la « médiation de l'objet » exige que celui-là ne soit pas « hypostasié statiquement », ce qui le rend « reconnaissable », étant donné qu'il est imbriqué au sujet. En outre, la « médiation du sujet » signifie que, sans le moment objectif, le sujet « ne

[1403] HEGEL, *Doctrine de l'essence*, op. cit., p.11-2.

serait littéralement rien »[1404]. Ernst Bloch est de l'avis que l'idée qui fait exploser l'histoire, ou qui l'élimine, doit la présupposer – tantôt comme passé, tantôt comme avenir. La matière étant « interruption », les médiations ne sont que des « conditions socio-cosmiques »[1405].

L'argument soulevé par Mabille est tout sauf naïf ; le philosophe comprend parfaitement ce qu'il dit. Prendre la liberté comme dernière instance de détermination a, dans ce raisonnement, le sens d'éviter l'identification de la thèse à la réflexion qui la supprimerait. Notre choix est diamétralement opposé. Selon Mabille – et nous lui donnons raisons – l'issue serait de privilégier le principe de la réflexion comme la clef de la pensée hégélienne : « C'est parce que l'être est par avance pensé comme réflexion que toute thèse apparemment contingente n'est en fait qu'une autoposition de cet être »[1406]. Mabille craint surtout, nous venons de le dire, la récidive de la substance sans médiation[1407]. C'est pourquoi il pousse encore plus loin la réflexion à partir du moment où elle se serait arrêtée, tout en argumentant que c'est sous l'égide de la liberté que l'on a la forme la plus épurée du négatif. Son Absolu a certes besoin du contingent, mais, une fois réalisé, il se fige et s'en sépare forcément (à propos de l'État, qui favorise le dépassement de l'abstraction individuelle à ceux qui se font travailleurs et citoyens ; à propos de l'altérité du monde au service de la liberté de Dieu ; au sujet de la kénose christique)[1408].

Nous sommes dans le sillage de Marx, pour qui la « description empirique de la bureaucratie » n'est qu'en partie vraie – parce que cette description relève primordialement de ce que la bureaucratie pense d'elle-même, d'une représentation. Le point de départ de Marx est la « séparation » entre l'État et la société civile, entre l'intérêt particulier et l'universel. Il convient de dire clairement la prégnance d'une classe (pas d'une seule classe, mais des classes en général) dans un tel fonctionnement : « La

---

[1404] ADORNO, *Dialectique négative*, op. cit., p.137-8, 140 et 146-8.
[1405] BLOCH, *Sujet-objet*, op. cit., p.470.
[1406] MABILLE, *Hegel – L'épreuve de la contingence*, op. cit., p.235.
[1407] « Ainsi le concept est-il la vérité de la substance, et, en tant que le type de relation déterminée de la substance est sa nécessité, la liberté se montre comme la vérité de la nécessité et comme le type de relation du concept ». L'unité de la substance étant seulement intérieure, cette nécessité doit se faire extérieure sous l'effet de la négativité ; un tel mouvement correspond justement à la « liberté » (HEGEL, *Doctrine du concept*, op. cit., p.36 et p.41-2).
[1408] MABILLE, *Hegel – L'épreuve de la contingence*, op. cit., p.235, 368, 244 et 317. Quand Hegel écrit dans la *Logique* que la « vérité est la pure conscience de soi dans son auto-développement », Lénine note ceci : « des histoires de curé, Dieu, le règne de la vérité etc. » (LÉNINE, Vladimir Ilitch Oulianov, *Résumé de la* Science de la logique *de Hegel* dans *Cahiers philosophiques*, in *Œuvres*, tome 38, traduction Albert Baraquin, Émile Bottigelli, Georges Cogniot, Francis Cohen, Lida Vernant, Paris, Éditions sociales, et Moscou, Éditions du progrès, 1971, p.94).

bureaucratie tient en sa possession l'essence de l'État, l'essence spirituelle de la société : c'est sa propriété privée ». Par conséquent, son « spiritualisme devient un matérialisme grossier ». La figure abstraite de la séparation impose en termes pratiques une « obéissance passive », où ce qui commande est la « foi en l'autorité ». Le passage à l'effectivité retombe sur le « matérialisme mécanique de la répétition routinière » : le formalisme, la morale et des « traditions figées » l'emportent et prennent le relai[1409].

L' « apparence » acquise par le concept d'être quelque chose en-soi, écrit Adorno, réside dans le mouvement qu'une médiation totale « dégage de la réalité dans laquelle elle est prise ». L'antinomie entre totalité et infinité appartient certes à l'idéalisme, poursuit le Francfortois. Néanmoins, cette mouvance « imite » la société bourgeoise : dans le but de préserver son existence, ou « pour être », celle-ci s'étend toujours plus. Dès qu'il n'existe plus d'espaces non-capitalistes hors de cette société, elle se surmonte « de par son concept ». Ainsi, la liberté ne saurait être un absolu, puisque elle s'érige contre la non-liberté. Il en va de même pour la conscience[1410] : pulsion en-soi aussi bien que pulsion dérivée, elle « est aussi un moment de ce en quoi elle intervient »[1411]. Le dicton lui va comme un gant : « Plus ça change, plus c'est la même chose »[1412]. Pour rafraîchir notre mémoire, rappelons-nous qu'aux yeux de Žižek la clef de voute de la *Logique* ne peut être que la réflexivité[1413] ; en outre, Žižek se propose d'éliminer des similitudes pressées vers Spinoza, le prince des philosophes. Bref, la contingence n'est pas apparente, au sens d'inefficace : elle est l'apparaître de l'essence, processus qui n'a lieu que sous l'égide de la contingence. Žižek peut à nouveau nous aider à ce sujet.

[1409] MARX, *Critique de l'État hégélien*, op. cit., p.140-5.

[1410] La *Phénoménologie* ne fait que reprendre les échecs successifs du sujet en ce qui concerne ses essais de réalisation. Nous voyons alors que le « grand Autre », ou « substance sociale », s'y oppose et fait que toute entreprise menée par le sujet est pour lui une négation de lui-même ou de ce qu'il pense de lui-même. Selon Žižek, le sujet absolu est une fiction, il n'est que le mouvement du sujet qui consiste à « se tromper unilatéralement soi-même » ; la substance comme sujet, où un aspect particulier est posé comme universel, fait que la subjectivité est pour lui constitutive (ŽIŽEK, *Le sujet qui fâche*, op. cit., p.103-4). Ainsi, la *Phénoménologie* réclame ses droits : « On découvre que derrière le rideau prétendu qui doit dissimuler l'intérieur il n'y a rien à voir si nous ne passons pas nous-mêmes derrière, tant pour voir que pour qu'il y ait là derrière quelque chose à voir » (HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit I*, op. cit., p.140-1). Il s'agit de l'exact contraire de Foucault.

[1411] ADORNO, *Dialectique négative*, op. cit., p.21-2, 28-9, 207.

[1412] Ou comme dit ce dicton brésilien que nous nous permettons de traduire : « La pourriture est toujours la même ; il n'y a que les mouches autour qui changent ».

[1413] Ce qui est également valable chez Marcuse, pour qui l' « être-réfléchi en lui-même » n'est entendu que comme la « catégorie véritablement fondamentale de l'être du réel » - et ce « à juste titre », ajoute-t-il (MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.115).

Malgré le raffinement de l'argumentation de Mabille, nous sommes de l'avis selon lequel sa figure de la vérité reste quelque chose « en-soi », c'est-à-dire que l'opération coordonnée par l'Esprit parvient à établir une complète transparence entre la vérité et le savoir. C'est un tel malentendu que veut éviter Žižek, lorsqu'il plaide pour la nécessité de l'erreur dans la formation de la vérité. En d'autres mots, l'erreur est déjà la vérité – et, dans le régime de la contingence, la vérité doit elle aussi s'historiciser. La non-adéquation entre la connaissance et la vérité met en évidence le vide infranchissable qui traverse et constitue le sujet : cette négativité, une fois retournée sur elle-même, désacralise l'autre et son aura, celui-ci aussi étant désormais porteur du manque.

Une fois de plus, la contradiction, prise au sérieux, exige que le dépassement processuel et le délai/retard de symbolisation engendrent la structure même de l'objectivité : ce rapport entre le « pas encore » et le « déjà plus » bloque toute saisie, aussi prudente soit-elle, effectuée au « bon moment ». La « chose » ne saurait coïncider avec le temps qui est censé être le sien :

> « Initialement, la 'thèse' arrive, par définition, trop tôt pour atteindre sa propre identité, et elle ne peut se réaliser 'soi-même', c'est-à-dire devenir 'soi-même', qu'après coup, rétroactivement, au moyen de sa répétition dans la 'synthèse' ».

Cela revient à dire que le sujet est substance : le sujet est intérieur à la substance dans la mesure où il est son manque constitutif – ou, encore, il est le vide ou l'impossibilité autour de laquelle la substance se constitue. La perte-réussite est moins celle (contingente) de l'objet que la « perte de la perte » ou le surmonter dialectique. Contrairement à un renvoi total vers une identité achevée, à partir de la réflexivité, la perte cesse d'être la perte de quelque chose et devient l'ouverture dans laquelle un objet peut s'installer :

> « Dans la 'perte de la perte', la perte reste ce qu'elle est, elle n'est pas 'annulée' comme dans le sens ordinaire : le regain de 'positivité' n'est que celui de la perte en tant que telle, l'expérience de la perte comme une condition 'positive', à vrai dire 'productrice' »[1414].

Même la conception que Žižek donne de la liberté nous semble entretenir un rapport beaucoup plus « productif » à la possibilité. Tout en répudiant la non-historicité du spinozisme (au sens d'une non-nécessité de fondation

[1414] ŽIŽEK, Slavoj, *"Hegel with Lacan"*, in *The Most Sublime of Hysterics : Hegel with Lacan*, disponible sur www.lacan.com .

rétroactive), le philosophe slovène prône que la richesse de la possibilité réside dans sa contradiction même : comme opposition abstraite à l'actualité, la possibilité n'est ainsi qu'une « pure possibilité », dont le contraire, nous le savons déjà, est l'impossible (nous avons affaire à une universalité abstraite). À un autre niveau, la possibilité, en elle-même, est porteuse d'une couche d'actualité et toute demande d'actualisation n'est dès lors que « superflue ». C'est sur ce point précis qu'il convient de reprendre le rapport entre possibilité et liberté : la liberté, certes, se réalise, mais grâce à des échecs qui lui sont propres ; dans le monde réel, toute tentative peut échouer. C'est pourquoi, en d'autres termes, la liberté n'y figure pas tant comme « régulation », mais comme « tendance », puisqu'il ne s'agit là que de l'effectivité contingente qui se reproduit – consciemment ou non. Cela dit, la liberté entrera forcément en collision avec l'actuel : allongée, campée entre le « pas encore » et le « déjà plus », elle reste une « possibilité vide »[1415]. Ces

[1415] ŽIŽEK, *Tarrying With the Negative*, op. cit., p.85-6. Žižek va encore plus loin : l'un des responsables (théoriques) du virage anti-hégélien du marxisme, Louis Althusser est considéré comme proche de Hegel. Dans *Lire 'Le Capital'*, l'argument d'Althusser vise à abandonner « toute téléologie de la raison » ; si rapport historique il y a, ceci découle de la « production », et non de ce qu'Althusser reprochait à Hegel, notamment l' « expression » (ALTHUSSER, *Lire 'Le Capital'* I, op. cit., p. 55). Nous avons déjà eu l'opportunité de nous pencher sur la théorie althussérienne de la « surdétermination », dont le but était d'explorer une causalité au-delà du mécanisme des Lumières (causalité transitive, entachée de linéarité dans la transposition de la cause *ipsis litteris* à la conséquence) et de l' « expression » de l'essence chez Hegel. Le *Zeitgeist*, présent sans interruption au fil du temps, se réaliserait dans le protestantisme (pour la religion), dans la société de l'État libéral (par opposition aux corporations féodales) et dans la légitimation juridique de la propriété privée pour régler les conflits des besoins individuels. Cela dit, selon les termes d'Althusser, ce qui détermine est, aussi, déterminé dans un réseau de rythmes où des temporalités disparates s'entrecroisent, en un jeu ouvert aux médiations. Il se trouve cependant qu'Althusser serait passé à côté d'un point essentiel de l'un de ses arguments, à savoir Hegel. Un commentaire sur la *Doctrine de l'essence* donne à voir que, à partir du « fondement », Hegel articulait d'ores et déjà les éléments de la causalité par surdétermination : d'une part, les différents fondements (formel, réel et total) correspondent à la triade althussérienne des causalités transitive, expressive et par surdétermination. Par ailleurs, pense Žižek, Hegel ne réduit pas le sujet aux desseins de l'imagination aux prises avec l'interpellation comme chez Althusser. D'autre part, les triades althussériennes font écho à Lacan, lorsque ce dernier organisait la constitution subjective par l'imaginaire (causalité expressive : voir aujourd'hui l'idée répandue de la fin des temps, d'un Dieu qui se venge par les catastrophes naturelles, c'est-à-dire par une nature qui apparaît sans histoire), le réel (causalité transitive) et le symbolique – ce dernier se rapportant à l'idée de surdétermination puisqu'il exige une appropriation rétroactive et totalisante du vécu (ŽIŽEK, *Tarrying With the Negative*, op. cit., p.75). Finalement, la classe qui fait exception implique le réel d'une impossibilité présente. C'est pourquoi, pour conclure, l'universel concret a une certaine distance par rapport à lui-même, ce qui permet sa scission et sa réalisation – ce dans quoi le ressort althussérien irait de pair avec la pensée de Hegel : le particulier commence à fonctionner comme l'universel absent (ŽIŽEK, *Le sujet qui fâche* , op. cit., p.143). Bref, explicite Ernst Bloch, le fini est une inadéquation à l'universalité, il porte en lui la mort – mais également la pulsion de vie (BLOCH, *Sujet-objet*, op. cit., p.130).

considérations nous permettent de reprendre ce qui a été dit ci-dessus : les conditions de possibilité ne se mesurent qu'à l'aune de leurs conditions d'impossibilité. C'est-à-dire que le rapport établi par l'identité spéculative est cela même qui permet la délimitation présente (nouveau départ).

Une telle lecture soulève de vifs doutes sur le statut des déterminations hégéliennes chez Žižek. À notre avis, et à notre connaissance, le formidable article de Wendell Kisner, au sujet de l' « universel » dans les œuvres de Hegel et de Žižek, offre un grand et rare pouvoir de compréhension. « Fidèle » à Hegel en sa critique de Kant, Žižek s'efforce de se pencher non sur une expérience négative de la chose, mais sur la chose en tant que négativité. Ce qui prête à discussion est la façon dont le philosophe slovène manie la pensée de Hegel. Dans la « liberté », à la fin de la *Logique*, le négatif est réellement en-soi (et pour-soi), puisqu'il n'a pas besoin de d'être fondé. Il s'autodétermine donc. L'universalité, exposée dans la *Doctrine du concept*, et non dans la *Doctrine de l'essence*, est le résultat des « déficiences » de la substance et de la causalité. L'acte de fonder serait, en dernière instance, pense Kisner, plus proche du « retour du même » chez Nietzsche …

Ainsi, dans la causalité, la cause s'annule dans l'effet, et rien ne se pose – nous retombons alors sur la substance. Cela n'est, à strictement parler, pas vraiment une autodétermination. Toutefois, la cause se maintient en tant que cause dans son autre, c'est-à-dire qu'elle garde son identité : elle acquiert un contenu particulier, et nous pouvons dès lors aborder le domaine du « concept ». Nous avons affaire, à travers ce mouvement, à une première forme d'universalité. Le concept se fait médiation de lui-même – et l'essence ne fait plus la médiation. En d'autres termes, le concept doit se perdre pour rester lui-même[1416] : une telle unité est ses différences. Cela revient à dire que la détermination se trouve à l'intérieur du concept, qui alors ne s'oppose plus à l'extérieur. Tout effacement ou dépassement de l'autre n'est qu'une violence, ici extérieure, qui réduit l'altérité à la/une thèse. C'est pourquoi la démarche hégélienne ne doit rien présupposer, tout en s'équilibrant sous l'emprise du vertige du concept épuré d'empirie. Porteur de la seule détermination valide, ce concept doit rendre explicite ce qui reste implicite en soi-même, selon la formule de Kisner[1417].

Comme d'habitude chez Hegel, l'universel est d'abord immédiat, c'est-à-dire que nous avons affaire à une détermination indéterminée. Mais toute détermination est déjà l'universel, ne pouvant en être séparée. D'autre part, si cet universel est déterminé, c'est qu'il est rapporté à un autre ; toutefois,

[1416] Cette approche érige le thème central de Mabille.

[1417] KISNER, Wendell, « *The Concrete Universal in Žižek and Hegel* », in *International Žižek Studies*, édité par Paul A. Taylor et David. J. Gunkel, disponible sur le site internet http://www.zizekstudies.org , 2008, volume 2, numéro 2, p.17 et 19.

cet autre est compris dans lui-même, ce qui nous permet de postuler qu'un universel est face à d'autres universels. Il y a donc deux formes de détermination, l'une interne et l'autre externe : vers l'extérieur, l'universel est déterminé par d'autres (universaux), et dans ce milieu il est un « particulier ». Ce rapport de singularité s'avérera illusoire, étant donné que l' « autre » dont il est question est bel et bien l'autre de cet universel, il est sa détermination.

Ce lien extérieur forme le « genre » en tant qu'universalité abstraite. À la différence de l'être, cette pure indétermination, l'immédiateté de l'universel est porteuse de détermination. Cela fait que l'universel a un rapport intérieur de détermination à lui-même, ce que Hegel nomme le « caractère »[1418]. Les deux références, tantôt les singularités extérieures du genre, tantôt le caractère, s'avèrent illusoires, car l'une ne tient pas sans l'autre. De plus, chacune met l'accent soit sur l'autre (la détermination) soit sur elle-même (l'universel *per se*) : tels sont les deux côtés de l' « autodétermination ». Nous venons de voir comment l'universel se détermine en tant que particulier : l'auto-médiation fait que l'universel et ses différences sont des universaux qui subsistent indépendamment.

Les particuliers partagent le même universel. La détermination partagée par l'un et l'autre, c'est-à-dire entre l'universel et le particulier, est la particularité. En ce sens, l'universel est différent de ce qui le détermine (le particulier que, d'ailleurs, il contient), mais il est alors le particulier qui se bat contre sa particularité. Par conséquent, les deux s'effondrent : les deux côtés portent les déterminations de ce qui est universel et de ce qui est particulier. C'est pourquoi « le particulier, pour sa part, n'est rien d'autre que la détermination de l'universel désormais spécifié comme particularité »[1419]. L'autodétermination a encore lieu dans l'autre, d'où la forme considérée comme encore abstraite par Hegel. Ce dernier atteste de ce que la détermination de réflexion, à travers laquelle apparaît le contraire, est relative. Comme nous ont appris les traducteurs francophones de la *Logique*, le « contraire » (des termes étranges s'excluant) est en fait « contradictoire » (en relation d'extériorité dialectique).

L'entendement possède la force nécessaire pour déterminer l'universel tout en lui conférant une fixité – mais le concept se trouve ailleurs, dans l'impuissance même de l'entendement : « La plus haute maturité et [le plus haut] niveau que peut atteindre une chose sont ceux où commence son déclin ». Quand l'entendement se précipite sur ce qu'il détermine, il touche à l'universalité se rapportant à elle-même, c'est-à-dire à la « forme de l'impérissable » ; le fini est dissous et l'universalité exprime sa non-conformité avec le fini :

[1418] HEGEL, *Doctrine du concept*, op. cit., p.73-4.
[1419] KISNER, « *The Concrete Universal in Žižek and Hegel* », op. cit., p.21, 20 et 22.

> « Le concept déterminé et abstrait est la condition ou plutôt [le] moment essentiel de la raison ; il est forme animée dans laquelle le fini s'embrasse dans soi par l'universalité dans laquelle il se rapporte à soi, [il] est comme dialectiquement posé, et partant le commencement même du phénomène de la raison »[1420].

La différence (immédiate) apparaît comme la particularité de l'universel, ce qui exige une singularisation ; elle (la différence) n'a pas (encore) été posée comme l'universel – même si elle transite dans sa sphère. Pourtant, étant donné que la différence a, à la fois, une relation à elle-même et qu'elle est la différence de l'universel, elle peut se déterminer. Autrement dit, ce qui est implicite (le domaine de l' « en-soi ») peut devenir explicite (le « pour-soi »)[1421].

La singularité qui vient ainsi au jour récapitule les autres deux sphères : elle n'est pas tant le retour sur soi du concept, « mais immédiatement sa perte. Par la singularité, de même qu'il [le concept] est dans soi, il parvient hors de soi et entre dans l'effectivité »[1422] - et si l'abstraction est le pur négatif, elle est immanente à l'universel et au singulier, son « âme ». Hegel appelle cette singularité « détermination déterminée », dans laquelle la différence se réfléchit sur elle-même et, dans son système, y restant figée[1423]. Kisner en retrace le cheminement : la particularisation de l'universel a mené à l'universalité abstraite, tandis que l'universalisation de la particularité, « comme une universalité rapportée à elle-même dans son propre droit », a mené à la singularité. Il s'agit encore, écrit-il, d'un processus d'autodifférenciation :

> « premièrement il y a une universalité immédiate, puis celle-ci se détermine en quelque chose de particulier, une particularité départage ensuite aussi bien l'universel que le particulier ; (…) nous avons affaire à l'universel lui-même et, finalement, en tant que telle, la particularité devenue universelle est ce qui se différencie des dernières universalité et particularité – et c'est pourquoi elle [la singularité] est unique et différenciée, elle est issue du particulier lui-même et s'érige donc en tant que singulier »[1424].

[1420] HEGEL, *Doctrine du concept*, op. cit., p.91, 88, 82-3.
[1421] KISNER, « The Concrete Universal in Žižek and Hegel », op. cit., p.23-4.
[1422] Ce « hors de soi » peut être compris comme l'abstraction du concept qui est différent de sa détermination.
[1423] HEGEL, *Doctrine du concept*, op. cit., p.95.
[1424] KISNER, « *The Concrete Universal in Žižek and Hegel* », op. cit., p.24.

Hegel fait remarquer que, à partir de l'être-là, on ne peut parvenir à la limite de soi que dans l'extériorité d'un rapport. « Mais », continue-t-il, « dans la réflexion c'est le négatif qui se rapporte essentiellement à un positif et est ainsi déterminé » : le négatif n'est plus le non-être indéterminé, « il est posé à n'être qu'en tant que le positif lui est opposé, le tiers est leur fondement ; le négatif est ainsi maintenu dans une sphère close où ce que l'un n'est pas est quelque chose de déterminé ».

Notons que Hegel ne saurait arrêter son parcours sur ce point, car il reste encore de l'immédiat à épurer ou à absorber. C'est la raison pour laquelle, à ce moment, l'universel est à peine « commun ». Le singulier issu du mouvement de la réflexion est un « ceci », qui n'est point excluant : il est la médiation, une «immédiateté posée, montrée à partir de quelque chose d'extérieur » - un immédiat qui ne l'est que grâce au fait qu'on l'a montré, voire une « séparation qui repousse». Observons que le principe de l' « essence » semble être maintenu :

> « Cet acte d'abstraire propre au singulier, [entendu] comme la réflexion de la différence dans soi, est en premier lieu un acte de poser les [termes] différenciés comme autonomes, réfléchis dans soi. Ils sont immédiatement ; mais en outre cet acte de séparer est réflexion en général, le paraître de l'un dans l'autre, ainsi se tiennent-ils en rapport essentiel ».

Ainsi, dans la singularité, le concept peut-il revenir à soi tout en se divisant[1425]. Or, en lisant les commentaires de ses traducteurs, nous nous rendons compte de ce que Hegel prépare le passage au « jugement » (et après cela au « syllogisme »). Il part de l'autonomie des termes, à la fois singuliers et universels, « singulier comme universel se posant ». Une simple réduplication relève de l'être (l'exclusion) ; l'unité de l'essence a la forme du paraître de chacun dans l'autre – ou division conceptuelle du jugement[1426]. Chacun de ces moments – l'universel, le particulier et le singulier – se rapportera l'un à l'autre par le moyen d'un tiers (qui se divisera). Chacun se perd dans l'autre et se maintient, pourtant, grâce à l'auto-relation identitaire : cela permet aussi que l'entendement récolte et différencie ces moments. Si l'arrêt existe chez Hegel, il n'existe pourtant pas de fondation de soi : ce dont il s'agit est l'expression de l'universel en dépit des contingences données et, auparavant, grâce à elles.

Nous verrons en revanche que Žižek a trouvé son option philosophique, soit dans la *Doctrine de l'essence*, comme nous l'avions vu, soit, ici, dans ce que Hegel désigne comme l' « universel abstrait ». Un tel universel reste

---

[1425] HEGEL, *Doctrine du concept*, op. cit., p.120, 96-7.
[1426] LABARRIÈRE et JARCZYK in HEGEL, *Doctrine du concept*, op. cit., p.97.

vide, car il ne peut inclure aucune particularité en lui-même. Cependant, si l'on prend en considération qu'il se tient face au particulier, cet universel se particularise. Ce passage au particulier n'est rien d'autre que l' « exception constitutive », où le particulier et le singulier s'universalisent : la négativité, étant intérieure, peut s'établir comme positivité. Ce qui devient alors effectif, c'est l'émergence de la négativité qui rompt la distance avec ses moments.

En définitive, il n'appartient pas qu'à l'universalité de se scinder – mais, surtout, à la particularité qui s'universalise et engendre le singulier. En ce qui concerne le côté négatif d'une telle entreprise, il est clair que l' « exception constitutive » est la relation à soi, qui n'est que le devenir universel d'une particularité non incluse dans l'abstraction qui sert de référence ou norme dans sa démarche qui sépare la forme du contenu. À l'autre extrémité, positive, même si Žižek semble ne pas y accorder trop d'importance, il n'est pas moins clair que sa concrétion effective amorce un nouveau commencement – et par conséquent inaugure d'autres déterminations[1427]. L'universalité concrète, pense Žižek, doit cesser d'être un « médium neutre » de la particularité qu'elle détermine et se faire présente dans toutes les « sous-espèces ». En termes psychanalytiques, les éléments de l'identification primaire sont réintégrés et rendent possible l'apparition de l'identification secondaire. Le contenu particulier, et du coup positif, du « devoir-être » est surmonté[1428].

Guidée par sa spontanéité, l'universalité ne peut que s'élargir et se présenter idéologiquement comme naturelle, le capital ne peut que se sursumer et franchir les limites : il revient à l'événement de briser celles-ci. Adorno, en « considérant la possibilité concrète de l'utopie », est de l'avis que la dialectique ne peut qu'être une « ontologie des conditions fausses »[1429]. Nous ajoutons volontiers à ce bel exposé de Kisner l'avis selon lequel les divers rapports entre des déterminations distinctes prennent en compte le passé et, pour ainsi dire, l' « œuvre » du temps : voilà l'histoire. À la fin de son article, Kisner fait l'éloge du « développement hégélien » donné par Žižek à ce que ce commentateur attribue à une lecture de l'affirmation nietzschéenne[1430].

[1427] KISNER, « *The Concrete Universal in Žižek and Hegel* », op. cit., p.25-6.
[1428] ŽIŽEK, *Le sujet qui fâche*, op. cit., p.125-7. La causalité d'essence, écrit Bensaïd, est « à la fois structurelle et accidentelle » (BENSAÏD, *Marx o intempestivo*, op. cit., p.370).
[1429] ADORNO, *Dialectique négative*, op. cit., p.21.
[1430] KISNER, « *The Concrete Universal in Žižek and Hegel* », op. cit., p.30.

LA *PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT* : LE CONCEPT DE « VIE » ET LES TEMPS DES ESPRITS

Avant d'aborder l'étude de Marcuse qui privilégie le concept de « vie », nous proposerons au lecteur une interprétation, disons, plutôt « classique » de la *Phénoménologie*. Nous avons affaire à Lukács et à son ouvrage *Le jeune Hegel*, où le philosophe hongrois commence un développement interne à l'œuvre hégélienne dans une optique marxisante. Dès lors, il est à même de mettre en évidence les limites – mais aussi les richesses – de la *Phénoménologie*. À cet égard, son exposé pourrait se prêter à un aperçu plus directement lié à l'histoire – étant donné que Marcuse, en revanche, opte pour un registre ontologique, quoique négatif, bien entendu. Malgré l'indéniable originalité (terminologique, thématique, relationnelle etc.) de Marcuse, nous sommes de l'avis que les travaux de Lukács s'approchent des considérations du Francfortois. Car ce que l'un pose comme la mobilité de l'Être – pour, de là, en quelque sorte systématiser Hegel, l'autre cherche à le concevoir en tant que totalité du moment de scission. Cela revient à dire que tous deux refusent l'apogée de l'absolu. Leur « confrontation » peut finalement nous aider à penser comment la mobilité de l'Être – magistralement développée par Marcuse – s'épanouit au sein même de la *Phénoménologie*.

En outre, nous pensons que la stratégie de Marcuse consiste, de façon générale, à interpréter la *Logique* à la lumière de la *Phénoménologie*. Si, d'une part, nous perdons en cohérence, que ce soit sur le plan systémique ou philologique, ce que nous souhaitons est, en contrepartie, de gagner en actualité, étant donné que notre intérêt repose surtout sur l'historicité et la possibilité. Dans les développements qui suivent, les derniers sur Hegel, nous essaierons tout d'abord de présenter la lecture de Marcuse, qui privilégia le concept de « vie »[1431] ; il conviendra ensuite, d'aborder les textes des *Manuscrits de 1844*, où Marx « corrige », pour ainsi dire, Feuerbach par le biais de Hegel et vice-versa (l'immanence et l'historicité sont les éléments à conjuguer : ils sont articulés par le contexte jeune-hégélien, dans lequel évolue Hess, et par le communisme, à la fois théorique et pratique). Cela dit, notre première étape aura pour objet l'articulation entre une histoire de la vie et une histoire de l'esprit[1432]. La deuxième se donnera pour tâche de préciser les rapports du mouvement vital à la propriété privée – après que la vie a été réduite à une marchandise.

[1431] Que nous verrons ne pas être aussi indéterminée que ne le pensait Nietzsche.
[1432] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.321.

I - La « scission »

La lecture que donne Lukács de la « scission » est que le chemin de l'individu dans la *Phénoménologie* est le même qu'à travers toute l'histoire, ce qui place cette expérience[1433] individuelle du vécu à la hauteur de celle du « genre ». Le philosophe hongrois nous conseille d'ailleurs de remplacer « esprit » par ce dernier terme. D'après Lukács, le parcours historique de la *Phénoménologie* doit être effectué trois fois – dans l'esprit subjectif, dans l'esprit objectif et dans l'esprit absolu. Le point de départ, celui de l'esprit subjectif, correspond à la « conscience naturelle » de l'individu : tout ce qui lui est extérieur lui apparaît comme un donné déjà-là, tout en restant indépendant. Mais, dès lors, cet individu commence le parcours :

> « L'individu, en se frayant individuellement une voie partant de la perception immédiate de la réalité objective et aboutissant à la rationalité de cette dernière, parcourt toutes les étapes historiques par lesquelles l'humanité est passée avant lui ».

Néanmoins, ce trajet n'est pas une « histoire connue », mais plutôt une histoire ressentie « comme une succession de différentes destinées humaines ». L'individu reconnaît désormais l'effectivité de l'histoire. Sur ces entrefaites, nous passons alors au deuxième moment, justement celui de l'esprit objectif : l'histoire est effective et la société n'est plus une « chose morte ». Elle se reproduit par le biais de l'activité humaine. Il s'agit du moment de la « totalité sociale concrète ». Le troisième moment, finalement, est celui de l'esprit absolu. Nous avons affaire à une autre perspective de l'appropriation des expériences passées du genre par la connaissance de l'histoire effective. La conscience jette un « regard rétrospectif » sur l'histoire et y reconnaît des moments de vérité où l'esprit se considère comme adéquat à lui-même. La dialectique est, ici, « propriété de la conscience ». Le parcours qui se répète porte en lui, à ce moment, les formes de l'art, de la religion et de la philosophie, autant de synthèses pouvant concevoir de façon propre la réalité effective[1434]. Celle-ci est constituée par la répartition donnée par Marx dans les *Manuscrits de 1844* : esprit subjectif (chapitres I à V : conscience, conscience de soi et raison), objectif (chapitre VI : l'esprit) ; absolu (chapitres VII et VIII : religion et savoir absolu)[1435].

[1433] Au sens de « *Erfahrung* ».

[1434] LUKÁCS, *Le jeune Hegel II*, op. cit., p.253-7.

[1435] MARX, *Manuscrits de 1844*, op. cit., p.129. Marx a essayé de concentrer la philosophie hégélienne de l'esprit et ses divisions, telle qu'exposée notamment dans le troisième volume de *l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, dans les pages de la *Phénoménologie*.

Lukács avance la thèse selon laquelle il est possible de penser une historicité ouverte dans la *Phénoménologie* à partir du domaine de l'esprit objectif. La conscience individuelle est alors en mesure de concevoir sa propre histoire. Cependant, d'un point de vue objectif, rien n'a changé, alors que nous avons pourtant affaire à de nouvelles formes d'expérience[1436]. Ce qui revient à dire que l' « histoire effective » est le sujet de ce parcours : « Ces figures se distinguent toutefois des figures précédentes en ce qu'elles sont elles-mêmes des esprits réels, des effectivités authentiques, et au lieu d'être seulement des figures de la conscience, sont des figures d'un monde »[1437], dont la première forme étudiée porte sur l'Antiquité.

Lukács privilégiera ce qu'il entend par les trois moments de crise de l'histoire : a) l'esprit vrai, la vie éthique (« la société antique et sa dissolution ») ; b) l'esprit devenu étranger à lui-même, la culture (« la naissance de la société bourgeoise, la crise idéologique dans l'esprit des Lumières et la crise mondiale que constitue la Révolution française ») ; c) l'esprit sûr de lui-même, la moralité (« l'utopie de Hegel concernant une Allemagne sous la domination napoléonienne », dont la littérature et la philosophie allemandes seraient des « formes idéologiques »). Il est vrai que la « tâche » que se donne Lukács paraît mécaniste, dans la mesure où il pense que l'enjeu principal est de montrer la « nécessité » de la dissolution antique. Pourtant, le fait de percer à jour les contradictions présentes dans la société bourgeoise comme étant en grande partie un héritage du passé ne manque pas d'éclairer la spécificité de cette société. En outre, Lukács, tout en suivant Marx, pense que le savoir absolu propose une réconciliation, en réalité faussée au sein de la société.

Le concept central de la *Phénoménologie* est l'aliénation[1438], ce sur quoi dont nous aurons l'occasion de revenir : « maintenant également, le chemin va de l'immédiateté à l'aliénation totale », tandis qu'auparavant le cheminement était celui de la conscience vers l'immédiat, d'où découlait l'aliénation. L'immédiateté est donc, ici, une relation objective[1439]. Comme nous l'avons déjà constaté, la « conscience déchirée » est la figure qui comprend le mieux l'effectivité : son égalité à soi est celle du processus[1440]. La critique de Lukács se fonde sur le constat que l'aliénation ne s'accomplit pas d'elle-même, car elle bouleverse le sujet. L'exemple le plus abouti serait la dialectique consciente de soi, dans la figure du *Neveu de Rameau*, de

---

[1436] LUKÁCS, *Le jeune Hegel II*, op. cit., p.277.
[1437] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit II*, op. cit., p.12.
[1438] Pour l'instant, avançons que l'aliénation est l'extériorisation de la conscience – mais aussi de l'esprit. Ce que Marx a critiqué, dans le sillage de Feuerbach, c'est l'identification, chez Hegel, de l'activité réelle d'extériorisation comme étant égale à sa récupération par l'esprit (ceci étant le « travail » de l'esprit).
[1439] LUKÁCS, *Le jeune Hegel II*, op. cit., p.279-80.
[1440] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit II*, op. cit., p.78.

Diderot. À la fin de l'esprit objectif, la dialectique n'invente pas de nouveaux contenus – elle les éclaire. Si auparavant les figures phénoménologiques étaient des objets, maintenant c'est le sujet qui a pris conscience de l'aliénation[1441].

Nous partons de la « culture » ou de l' « esprit devenu étranger à lui-même ». C'est là que le Soi s'extériorise, c'est de là qu'il engendre l'universel et participe à la substance : « Le Soi devient substantiel quand la substance devient effective »[1442]. Cela revient à dire que la substance est l'aliénation, le travail négatif du Soi qui se détache du droit : il s'agit d'un « renoncement à son essence ; la conscience est prise dans un processus d' 'extranéation' », le Soi sans substance joue avec les éléments. Ainsi, écrit Hegel, sa substance est l'aliénation.

L'unité du Soi et de l'essence n'est pas présente pour cette conscience. Nous avons donc affaire à une nouvelle aliénation, celle du monde effectif et de la foi : « leur extranéation est la conscience pure » ; la présence s'oppose à la pensée qui s'oppose à l'effectif[1443]. Il est possible d'y voir une opposition entre la foi (l'au-delà) et l'effectivité (l'en-deçà), l'une étant sans présence et l'autre sans essence. Il s'agit de la formation de l'esprit européen de la fin de Rome à la Révolution française[1444]. L'atmosphère est celle d'un « monde double, séparé et opposé ». Contrairement au monde éthique, dans lequel toute réalisation est en elle-même immédiatement porteuse de sens, l' « effectivité est seulement objective », sa conscience demeurant au-delà de la foi. Ainsi, l'esprit est étranger et l'équilibre du tout (lui-même étranger à soi) « repose sur l'extranéation de l'opposé » ; le tout est, de cette façon, brisé[1445]. Le monde double n'est pas encore celui de la religion, mais celui de la foi. La fuite de la présence construit son opposition. Pourtant, l'effectivité conditionne l'esprit, ce qui crée le concept – dans son opposition à la foi. Nous nous trouvons dans le domaine de l' « universalité devenue », qui est différente de celle du droit : par la médiation de son extranéation, l'individu renonce à soi et devient universel, en produisant l'effectivité.

Cette substance ne peut être formée que grâce à l' « extranéation de l'être naturel » : le mouvement d'extériorisation de l'individu s'ajoute aux étants naturels. Cette individualité se cultive, et la culture est effectivité et

---

[1441] LUKÁCS, *Le jeune Hegel II*, op. cit., p.289-91.
[1442] HYPPOLITE in HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit II*, op. cit., p.50.
[1443] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit II*, op. cit., p.50-1.
[1444] HYPPOLITE in HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit II*, op. cit., p.51.
[1445] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit II*, op. cit., p.52. « L'individu isolé s'oppose aux puissances sociales qu'il constitue et qu'il conquiert en se cultivant ; ce sont le pouvoir de l'État et la richesse. Ainsi se forme un monde spirituel qui cependant n'a pas son essence en lui-même, mais la trouve dans un autre monde, le monde de la foi où l'individu se réfugie en fuyant le monde actuel » (HYPPOLITE in HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit II*, op. cit., p.52). Ce qui importe est alors de ne pas s'enfuir.

puissance[1446]. Ce qui, pour l'individu, est sa culture est en même temps la substance : c'est un « reconnu » et un « être-là ». La culture est donc le devenir de la substance. Comme le dit Hyppolite, l' « en-soi devient pour-soi quand le pour-soi devient en-soi ». Bref, l'effectivité de l'individu correspond à l'actualisation de la substance[1447].

Le Soi n'a de conscience que par rapport à sa suppression, il ne se retrouve que dans ce qu'il a acquis. L'extranéation est le soutien du tout, de l'opposition, qui prend ici la forme extérieure du bien et du mal, voire de l'État et de la richesse ; nous assisterons donc à « l'extranéation de l'extranéation ». Même si, d'une façon générale, à ce moment de son raisonnement, Hegel privilégie le déchirement, nous sommes obligés de reconnaître que la réconciliation est d'ores et déjà préparée dans les distinctions que nous venons de citer. C'est la raison pour laquelle nous nous concentrerons plutôt sur ce qui nous semble constituer les moments décisifs du virage. Cela dit, l'essence est égale à soi (permanente) et indépendante (ce qui permet la singularité des individus). Il existe donc la « fondation » et « l'être pour un autre » des individus, c'est-à-dire le sacrifice. Ainsi, l'opération des individus disparaît dans l'État, parce que celui-ci n'est pas la somme des individus, mais leur moyen. Le problème est que l'essence n'est pas tant le mouvement que l'État et la richesse (opposition et affirmation de Soi, respectivement), voire les effectivités.

De toute façon, la conscience de soi voit dans ces deux extrêmes son en-soi et son pour-soi. Elle est l' « unité négative » de l'individuel et de l'universel, celle de la souveraineté et de la richesse. Tels des objets face à une telle forme de conscience, l'État et la richesse ne sont pas encore présents, seuls existent le « jugement » du bien et du mal. Finalement, la conscience se rapportera à eux comme à des en-soi et des pour-soi, ce qui mettra en lumière leur mutuelle extranéation. Par conséquent, le bien est vu comme l'égalité et le mal comme l'inégalité par rapport à l'étalon de la conscience de soi : apparaissent alors le « noble », obéissant et prêtant service, aussi bien que le « vil », convoitant la richesse et prêt à la rébellion[1448]. L'État nie d'abord la singularité et l'individu se réfléchit alors sur lui-même. Il s'ensuit que la richesse est considérée comme ce qui rend possible le développement de l'individu, sa prospérité. Il saute aux yeux qu'il ne s'agit pas là d'une égalité des conditions de départ, d'un certain régime d'altérité, de reconnaissance, mais plutôt d'une identité imposée. Pourtant, « la conscience effective possède les deux principes [de juger l'en-

[1446] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit II*, op. cit., p.54-6.
[1447] HYPPOLITE in HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit II*, op. cit., p.57.
[1448] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit II*, op. cit., p.57-62, 65-6. Pour Hyppolite, cela correspond au passage de la féodalité à la monarchie (HYPPOLITE in HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit II*, op. cit., p.66).

soi et le pour-soi des objets] en elle, et la différence tombe seulement dans son essence, c'est-à-dire tombe dans le rapport de cette conscience avec le réel ».

Le ferment de la culture amène le langage à son expression la plus puissante : il apparaît comme l'effectivité de l'extranéation ou celle de la culture. « Le langage a l'essence pour contenu et en est la forme », écrit Hegel. Nous avons alors soit le commandement éthique, soit le conseil de l'effectivité. La singularité de l' « étant pour-soi » entre dans l'existence et se rapporte aux autres. L'extranéation exacerbée par le langage est la médiation qui permet à l'esprit d'entrer dans l'être-là :

> « Le fait que les deux extrêmes sont déjà en-soi supprimés et décomposés produit leur unité, et celle-ci est le mouvement qui les rassemble, qui échange leurs déterminations, et les rassemble proprement dans chaque extrême. Une telle médiation pose donc le concept des deux extrêmes dans son effectivité, ou élève ce que chacun est en-soi à son esprit ».

Le langage de la flatterie élève la singularité à son être-là : le monarque a un nom propre qui le distingue de tous, il est la loi. Un renversement a lieu : le noble devient vil, le pouvoir mis en œuvre par la monarchie absolue cède sa place à la richesse, « le nom est vide »[1449]. Le noble se déchire dans l'universel, il est vil. Il en allait de même pour le rapport entre le maître et l'esclave, lorsque ce dernier constituait la vérité du premier : « En fait tout le développement est commandé par l'impérialisme de l'être-pour-soi qui vise à s'emparer de la substance »[1450]. La richesse est désormais l'objet de la conscience, voire « l'essence universelle supprimée » (l'universel devenu inessentiel dans l'élément de l'être), mais pas encore le Soi. Cette conscience, encore attachée à la substance, « est pleine de gratitude à l'égard du bienfaiteur ».

La richesse n'a cependant que la forme, c'est l'être-pour-soi exclusif de la jouissance, « le retour inessentiel de l'individu sur lui-même ». Ici la certitude de soi est « la chose la plus vide d'essence ; il [le Soi] voit sa pure personnalité être l'absolue impersonnalité ». Le Moi se trouve donc dans un déchirement, il est à l'extérieur de soi, où les continuités (des lois, du droit etc.) se désintègrent. Tout est dissous, et la richesse en tant qu'appropriation égotique est sévèrement critiquée par Hegel : « car nous sommes en présence de la plus pure inégalité : l'absolue inessentialité de l'absolument inessentiel, l'être-à-l'extérieur-de-soi de l'être-pour-soi ». Les lignes qui suivent sont

[1449] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit II*, op. cit., p.63-4, 69-73.
[1450] HYPPOLITE in HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit II*, op. cit., p.74.

inspirées par le *Neveu de Rameau*, de Diderot ; l'inquiétude renvoie à un état prérévolutionnaire.

Le langage n'est plus une transparence et se déchire. Dans le déchirement, la différence entre consciences noble et vile est effacée : « L'esprit de la richesse était l'être-pour-soi dépourvu d'essence, l'essence abandonnée ; mais par sa communication elle devient l'en-soi ». La jouissance est supprimée, mais seulement pour-soi : « Ce qu'elle communique, ce qu'elle donne aux autres, c'est l'être-pour-soi », ce qui est offert en tant qu'essence. Ce que nous constatons est une essence despotique, qui domine le soi et s'en sait indépendante : « La richesse partage donc l'abjection avec son client, mais à la révolte se substitue l'arrogance ». Elle sait que le pour-soi (en l'occurrence, soi-même, c'est-à-dire la richesse) est contingent et que c'est là, d'ailleurs à côté de la personnalité, que se trouve son pouvoir : elle croit « avoir gagné un Moi étranger par le don d'un repas », en négligeant, au profit de ce dernier, la révolte dans l'assujettissement. Aucune égalité ne peut lui survivre. La richesse est donc cet abîme dans lequel les objets ne sont que des jouets de son humeur, « un accident de son caprice ».

Le langage du déchirement est la langue de la culture où le Soi n'est plus en opposition avec l'en-soi, voire où l'objet est conscient de son soi. Le monde réel de la culture « est cette absolue et universelle perversion et extranéation de l'effectivité et de la pensée : la pure culture », où l'esprit n'est rien d'autre que le moyen terme effectif entre les extrêmes. En effet, ce dont nous faisons l'expérience dans ce monde, ce ne sont ni les essences effectives, ni leurs concepts déterminés, rien de cela n'a de vérité car la mouvance est opérante : « mais tous ces moments se pervertissent plutôt l'un dans l'autre, et chacun est le contraire de soi-même ». Bref, le « cours du mouvement » change tout :

> « En considérant la chose du point de vue formel, toute chose est également, selon l'extérieur, l'inverse de ce qu'elle est pour soi, et, par contre, ce qu'elle est pour soi, elle ne l'est pas en vérité, mais quelque chose d'autre que ce qu'elle veut être : l'être pour soi est plutôt la perte de soi-même, et l'extranéation de soi est plutôt la préservation de soi ».

Telle est la « justice universelle », que les moments exercent les un envers les autres. Toutefois, l'esprit n'est effectivement présent que dans l'unité d'une telle séparation, « et cet esprit comme leur [des extrêmes] moyen terme parvient à l'existence justement au moyen de l'effectivité libre de ces extrêmes privés du Soi ». Ce jugement et cette parole « sont ce à quoi seulement on a vraiment affaire dans ce monde réel ». Ce qui revient à dire

que la conscience déchirée est le contraire de la conscience honnête, stable : elle est la « conscience de la perversion », elle réunit les concepts de ce qui est distant et son langage « est par conséquent scintillant d'esprit ».

Le contenu même de l'esprit n'est que la « perversion de tous les concepts et de toutes les réalités ». Sur ces entrefaites règne l'impuissance individuelle qui, une fois confrontée à des forces qui lui semblent étrangères, se convertit en nihilisme. Une vérité se dégage tout de même de tout cela, à savoir le fait que la « nécessité » est celle du contraire. Hegel cite un passage de Diderot concernant la musique : il s'agit bien, dit le penseur allemand, d'un « fatras de sagesse et de folie », d'une « confusion claire à soi-même ». Les êtres-là ne sont que des « anecdotes », voilà ce qui éclate fiévreusement de la conscience. Ainsi, la dissolution du monde pousse l'individu à l'écart, à l'abandon de la culture et au retour à la nature. La conscience déchirée exprime le déchirement du monde, « le rire ironique sur l'être-là comme sur la confusion du tout et sur soi-même ; elle est en même temps l'écho mourant de toute cette confusion qu'elle entend elle-même » ; c'est aussi bien une « vanité ». Par ailleurs, cette conscience sait bien « juger » le substantiel, en y voyant l'intention, ou le visé, séparée du but, c'est-à-dire son aspect seulement formel. Il s'agit d'une « vanité » dont la puissance effective n'est autre que celle de la richesse, et qui a en outre perdu la capacité de « saisir », de s'approprier le contenu essentiel. Cela dit, le contenu est le négatif et le seul positif est le pur Moi[1451].

Marx attire notre attention sur une contradiction à l'œuvre au sein du système : l'homme qui a reconnu son aliénation, par exemple dans la politique et le droit, mène certes une « vie aliénée » - mais dans laquelle se déroule sa « vie humaine véritable ». C'est pourquoi le mouvement qui a de la peine à revenir sur lui-même, puisque l'homme est plongé dans la contradiction, « est le vrai savoir et la vraie vie ». Cela suffirait à empêcher Hegel de faire quoi que ce soit comme concession à la religion et à l'État[1452].

Pourtant, la fuite du monde porte son caractère déterminable, et la « pureté » à saisir n'est que celle du mouvement. Les déterminations qui se suppriment sans cesse sont, dans leur simplicité, des « différences absolues », mais qui, en définitive, sont rapportées au « pur être-pour-soi » du Soi universel. Ce monde de la fuite, où l'esprit se voit privé de soi, est mouvement et repos, négativité du concept et positivité de l'effectif[1453]. Nous nous arrêterons là. Au reste, sachons que l'esprit achève la culture à partir de la « pure intellection », à travers laquelle le Soi se saisit lui-même (Soi universel) et rend toute objectivité au concept, l'en-soi devient pour-soi. Voici que « les Lumières » introduisent les ustensiles du monde, de l'en-

[1451] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit* II, op. cit., p.74-84.
[1452] MARX, *Manuscrits de 1844*, op. cit., p.141.
[1453] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit II*, op. cit., p.86-7.

deçà, dans le royaume de la foi. Il s'agit bien d'une « occupation négative » qui crée son propre objet. L'effectivité n'a pas de substance en elle-même, les deux mondes s'écroulent et survient alors une « révolution » qui produit « la liberté absolue » de la Révolution française. L'esprit n'est plus étranger à lui-même ; il quitte la culture et passe dans « la terre de la conscience morale »[1454].

Ce que nous venons de résumer consiste dans le développement entamé par Hegel. Toutefois, ce qui gît dans la « culture » constitue l'arrière-fond de la séparation effective entre sujets et objets – qui, en tant que présentation, surmonte l'écart abstrait entre ces deux sphères. Ce qui surgit est alors le possible de la révolte, de l'organisation de groupes (ou de leur formation spontanée). L'éclatement de la non-adéquation est réel – et, du coup, la chance, hasardeuse, de créer d'autres bases pour des rapports réels. En outre, si nous examinons le travail de désagrégation de la marchandisation du vivant, nous nous trouvons face à un tableau des débuts de la société bourgeoise.

II - La « Vie »

Chez Marcuse, toute nouvelle figure est l'être-là d'une autre – par exemple, l'objectivité est l'être-là du concept. De façon générale, nous pouvons dire que le Moi sera la négativité immanente aux objets au cours de leurs déterminations. Vie et Esprit représenteront deux formes distinctes de totalité.

La démarche de Marcuse commence par la critique du postulat que l'être et la pensée coïncideraient, énoncé dans la *Logique*. Dans cette œuvre, l'unité primordiale de l'Être est en effet antérieure à toute différence. Néanmoins, « ce retour sur l'opposition traditionnelle de la subjectivité et de l'objectivité » ouvre la voie à la compréhension d'une histoire non-fataliste. Dès lors, l'histoire acquiert un sens spécifique, à savoir qu'elle ne se déroulera que sous le régime de l'étrangeté – fût-ce dans le devenir de la nature ou dans l'acte de concevoir. D'emblée, Marcuse soulève trois raisons de songer à une théorie de l'historicité dans la *Logique* : premièrement, l'unité de l'Être, entendu comme ce qui rassemble le sujet et l'objet, est résolue dans une « histoire de l'étant » où chaque « région de l'étant » est porteuse d'un advenir qui lui est propre ; deuxièmement, la dimension réflexive de l'essence permet de concevoir le retour sur soi d'un étant qui se maintient dans l'altérité (autrement dit, la médiation assure l'essentialité du « passé-présent » en tant que « passé intemporel ») ; enfin, l'histoire de l'étant serait orientée « selon un but immanent », c'est-à-dire par la liberté de

[1454] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit II*, op. cit., p.53.

l'Être concevant qu'est l'Idée. Le problème est que les régions fort distinctes de la nature et de l'histoire se trouvent entremêlées, de sorte que la logique du concept semble écarter une logique de la vie. À ce moment-là, Marcuse soulève la question de savoir si l'on ne doit pas à cette séparation (soutenue, entre autres, par Dilthey) l'arrêt du devenir historique.

Dans la *Logique*, l'idée, lors de sa première apparition, est encore sous la forme non déployée de l'immédiateté ; dans le domaine de l'idée, l'Être est vérité. Or, intégrer l' « idée de la connaissance » et l' « idée absolue » à partir de l'idée de la vie (ou de l'historicité) leur retire le caractère d'absolu. Néanmoins, le concept de vie dans la *Logique* est d'ordre logique, c'est-à-dire que s'il y a de l'histoire, celle-ci serait plutôt rattachée à la vie comme un aboutissement logique des développements antérieurs, par opposition au caractère historique de l'étant, affirmé dans la *Phénoménologie* : « la *Phénoménologie* évolue sous l'effet d'une nécessité interne vers l'ontologie systématique de la *Logique* » et renvoie en même temps à ce qui la précède. Cela justifie que nous retournions à la *Phénoménologie*, tout autant que la reprise du concept d'Être en tant que mobilité. Dans cette dernière œuvre, nous vérifions la prégnance de ce dualisme originaire : la figure positive ou effective de l'Être comme scission implique la compréhension de l'être-là comme « inégalité »[1455].

En termes d'effectivité, le rapport entre négativité et positivité revient à l' « inégalité », c'est-à-dire à cela même qui est à dépasser. Ce qui constitue la réalité en tant que telle est son double caractère d'être-là à la fois « efficace et effectué », donc rattaché à l'Esprit. Or, ce dernier n'est spirituel que lors qu'il présuppose le domaine effectif :

> « Ce n'est que lorsque l'opposition dans laquelle l'Esprit se 'trouve' et demeure égalité à soi-même n'est pas 'pure négativité' mais inégalité effectivement réelle, altérité effectivement réelle, et qu'elle est dans la plénitude de sa réalité effective prise en charge par l'Esprit et dépassée, que peut s'accomplir le sens de l'Être de l'Esprit ».

C'est pourquoi la seule façon de concevoir l'Esprit comme totalité réfléchie – et donc comme ayant une positivité – est d'entrer dans l'histoire et par conséquent dans la *Phénoménologie*.

[1455] « Il faudra désormais poursuivre la destruction de la primauté de l'orientation selon le Moi qui sait : la question de l'Être comme unité s'est développée sur un terrain plus originaire que celui que découvrait la Logique. Sur ce terrain originel, l'idée directrice de la Vie – historique par essence – est donnée pour fondement à l'idée directrice du Moi doué de savoir – par essence non historique » (MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.198, 203-6 et 208-11).

Marcuse dégage deux tendances en ce qui concerne le maniement du concept de vie au sein de l'œuvre de Hegel, que celui-ci essaiera de conjuguer dans la *Phénoménologie*. Dans le carrefour que représente cette œuvre, la pensée hégélienne se divise entre une perspective historique et une autre a-historique. D'une part, aborder la vie d'après l'Esprit l'amène certes à la connaissance, mais cette dernière se réalise dans la vie humaine en tant qu'effectivité. D'autre part, l'histoire est le savoir du parcours de la vie, la condition pour qu'elle soit entendue sous l'angle du savoir absolu. Cela dit, Marcuse en conclut que

> « la *Phénoménologie de l'esprit* est la première et la dernière tentative de Hegel pour réunir ces deux tendances contradictoires dans une communauté d'origine, pour fonder historiquement la non-historicité du Savoir absolu. (…) il s'agit de montrer comment la Vie, qui est historique, porte en elle la possibilité de devenir non-historique, et comment elle réalise cette possibilité ».

Cela est étonnant, d'autant plus que même l'abstraction de l'histoire est issue de l'histoire effective, et que l'esprit apparaît historiquement pour dépasser son historicité. Tous les cours développés ultérieurement par Hegel, y compris sa *Philosophie du droit*, auraient abandonné un tel projet, dans la mesure où ils se penchent sur l'histoire à partir du Savoir absolu.

Passons maintenant au concept de « vie » à proprement parler. Dès les premières pages, la *Phénoménologie* comprend la vie comme objet historique mais en même temps considère cette historicité en fonction d'un dépassement, que constitue l'idée du Savoir absolu[1456]. Marcuse se limite à repérer deux occasions où apparaît le concept de vie, à savoir dans la section B (la « Conscience de soi ») et, ensuite, la vie en tant qu'objet de la « raison observante ». La vie est définie comme « âme du monde », « sang universel », « essence simple de la vie ». Quelques pages plus tard, nous trouvons encore cette autre définition :

> « L'essence [de la vie] est l'infinité comme être-dépassé de toutes les différences, pur mouvement autour de son axe, tranquillité en soi-même dans toute l'agitation de son infinité, elle est l'autonomie même dans laquelle les différences de ce mouvement sont résolues ».

[1456] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.229 et 233-6.

Il s'agit de l' « axe » autour duquel tournent les « différences ». La vie se fait alors le « milieu universel », le « fluide universel », « pure substance fluide » de tout étant[1457]. C'est pourquoi la vie s'érige comme un « medium », le « milieu pour tous les étants », ou ce dans quoi ont lieu les médiations.

Toutefois, concevoir la vie comme une « conscience » ne s'avère qu'un « malentendu » : « La relation ontologique entre la Vie et la totalité de l'étant ne doit pas être déformée en une relation de connaissance entre la conscience et l'objectalité ». Un tel constat est lourd de conséquences, étant donné que, de toute façon, Hegel espère bien garder la dimension de médiation visant à l'effectivité à laquelle tout étant est lié. Par ailleurs, la vie comme conscience de soi présuppose cette ontologie vitale ; également, toute relation d'une conscience à un objet a déjà été dépassée à ce moment de la *Phénoménologie* : « La Vie est cet être dont 'l'être-là' ôte essentiellement à tout étant son objectalité pour le mettre en 'relation' avec la vie et lui donner vie ». Cela étant, elle ne se rapporte qu'à soi, car même ce qui est privé d'autonomie est déjà en-soi vie.

L'égalité à soi-même du milieu universel n'est tout d'abord là que comme une universalité du temps et de l'espace, au sein de laquelle tout étant se pose comme figure séparée[1458]. Il n'y a de dépassement (de différences) qu'avec la subsistance. Le « temps » se prête à exercer cette fonction de l'égalité à soi dans l'autre : son effectivité a la « figure compacte » de l' « espace »[1459]. Voilà la raison pour laquelle l'unité de la vie est immédiatement une unité divisée ou négative[1460]. Toutefois, ces déterminités existantes perdront leur autonomie, puisque leur être pour-soi est la réflexion – ce qui implique qu'elles effectuent un mouvement de réflexion vers la substance, d'où finalement elles retirent leur vraie autonomie[1461]. Ce rapport fait que le « déroulement interne de la vie » n'est rien d'autre que l' « advenir de la totalité ».

Il est maintenant question de saisir le déroulement de ce « processus vital », qui correspond au déploiement de l'immédiateté ou de l' « individualité » et qui débouchera sur une totalité : les différentes figures en autonomie ne sont pas étrangères à la substance, mais bien plutôt aux moments de la substance (inversement, leurs moments sont la substance de la vie). Le « processus vital » s'érige donc comme l'apparition de la vie dans

---

[1457] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit I*, op. cit., p.147, 204, 136, 148 et 150. Il convient aussi d'ajouter le constat selon lequel la vérité du monde sensible est l'infini, à la page 315.
[1458] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.236-40.
[1459] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit I*, op. cit., p.148.
[1460] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.240-1.
[1461] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit I*, op. cit., p.149.

chaque étant singulier[1462]. L'individu qui sort de l'universalité de la vie n'est qu'une opposition interne de la vie à elle-même. L'autre de cet individu est la nature inorganique, c'est-à-dire la forme immédiate de la vie universelle. L'acte d'inclure celui-ci dans sa vie consiste en la singularité – la vie est « pour la différence ». Le deuxième moment de la vie est le résultat du bouleversement opéré par l'individu : si auparavant il ne se définissait que par opposition à la nature, il consomme désormais cette dernière (il consomme l'universel). Cette conservation de soi construit le « genre », nouvelle unité des différences ou assujettissement des individus à la vie[1463]. Finalement, la totalité en devenir est le résultat de la division des figures vivantes et autonomes, dont chaque réalisation individuelle engendre une « nouvelle forme de l'universel »[1464]. Hegel nous explique que : « c'est ce circuit dans sa totalité qui constitue la vie », c'est-à-dire ce qui se développe, se dissout et résout.

Cette nouvelle unité est déjà réfléchie ; autrement dit, il ne s'agit plus d'une décomposition des étants dans l'espace et dans le temps – le renvoi est vers la conscience, ici entendue comme genre[1465]. Le mouvement réflexif fait que la vie est pour un autre : elle se fait objet et « doit avoir la pluralité de ses figures diverses comme telle devant soi pour pouvoir les médiatiser et se médiatiser en elles, les unir et s'unifier en elles ». Ce type d'universel n'est pas une réalisation dans la nature, mais cela même qui instaure et se conserve dans le devenir. D'où le constat que la vie est « le genre comme tel »[1466]. Ce dernier reste pour soi et sans différence dans les oppositions[1467]. Pourtant, la réalisation de la vie impose deux résolutions : comme unité unifiante ou genre, elle est conscience (cette conscience accomplie est conscience de soi) ; tout en gardant l'effectivité de sa négation, la vie n'est pas genre, mais mobilité : elle n'est genre que comme conscience de soi.

Les rapports de domination et de servitude sont issus de la caractérisation de la vie (dans son résultat) comme objet destiné à un autre. Cet objet suit le mode de la vie, à savoir celui « de l'autonomie, voire de sa négation ». Un tel renvoi à l'autre comprend la réciprocité du pour et du contre émis par des individus autonomes dans leur coexistence. C'est pourquoi « par essence, la vie exige en elle-même, non seulement d'être connue, mais aussi d'être reconnue ; elle devient vie, non seulement pour une conscience de soi, mais avant tout pour une autre conscience de soi ». Une fois de plus, la version qui découle de cela de la façon la plus immanente est celle de la vie dont

[1462] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.241.
[1463] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit I*, op. cit., p.150.
[1464] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.242-3.
[1465] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit I*, op. cit., p.151-2.
[1466] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.243-5.
[1467] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit I*, op. cit., p.149.

l'altérité n'est pas un élément séparé : « l'être de la vie ne se transcende pas en un autre, il est simplement appréhendé dans son essence propre »[1468]. Comme nous le lisons dans la *Phénoménologie*, la vie amenée à un autre est la conscience de soi ; mais cette « autre vie » est encore une vie[1469]. Nous voici arrivés à ce que Marcuse comprend par le « concept ontologique de vie ». Cette dernière est « en-soi » ce que la conscience est « pour-soi ». Autrement dit, la vie cesse d'être une « vie objectale », elle acquiert son « être-pour-soi ». Passée la pure objectalité, elle est ce que l'on vit et elle devient autonome.

Désormais, Marcuse se consacre à une ontologie dirigée par le « Moi pénétré de savoir », et non plus par la vie ; son rapport essentiel à la vie mettra en relief la nécessité de l'histoire pour l'advenir du Moi et du monde[1470]. Nous lisons dans la *Phénoménologie* que le Moi est l' « universel simple », en face duquel les différences apparaissent immédiatement en tant que néant. Pourtant, « il [le Moi] l'est seulement quand il est l'essence négative des moments autonomes qui se sont formés ». Avertissons le lecteur que ce Moi ne doit pas du tout être compris comme étant isolé du monde ou comme une conscience transcendantale. Hegel est d'ailleurs explicite à ce sujet : « toute l'étendue du monde sensible » est conservée dans ce Moi[1471]. C'est pourquoi le devenir du Moi prend place dans la confrontation avec le monde, ce par quoi il s'enrichit ; les différents modalités d'Être sont donc des différences de ce « Moi pur », en principe non déployé[1472].

L'objet autonome du monde qui s'oppose d'emblée au Moi est, écrit Hegel, la vie ou l' « extension multiforme de la vie se différenciant en elle-même, la singularisation et la confusion de la vie »[1473]. Ce Moi est un « Moi vivant », qui ne se présente que par ses « relations vitales » ; il est « objet du désir ». Ce dernier peut être entendu comme l' « attitude originelle du Soi face à l'étant ». Passons à la dynamique : le Moi ne se réfléchit pas dans ces figures ; ainsi, le désir, étant le moyen par lequel le Moi veut dépasser ce qui s'oppose à lui, est le « signe de sa tâche véritable », c'est-à-dire le devenir essentiel[1474]. Hegel décrit la vérité de ce rapport comme le « devenir en général »[1475]. Le désir retient alors les deux moments, à savoir « la vie dans l'inessentialité et l'aspiration à l'essentialité ». Ayant une forme vide, car issue de la scission, le désir est conditionné par son objet, dans lequel il se

[1468] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.246-7.
[1469] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit I*, op. cit., p.152.
[1470] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.247-9.
[1471] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit I*, op. cit., p.152 et 147.
[1472] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.249.
[1473] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit I*, op. cit., p.169.
[1474] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.251.
[1475] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit I*, op. cit., p.147.

détermine ; il présuppose ce qu'il va dépasser[1476]. En d'autres termes, pour qu'il y ait dépassement, « il faut que l'autre soit »[1477]. S'il y a une satisfaction, celle-ci réside dans la contingence ; le rapport à l'objet ne peut pas assouvir le désir :

> « L'objectalisation est la raison pour laquelle l'essentialité du Moi demeure inaccomplie dans le désir : en elle, le Moi accorde précisément l'autonomie à l'autre, il demeure conditionné par un Autre autonome, il demeure essentiellement dans la division ». En dernière instance, l'objet du Moi est la négation du Moi.

Le monde objectal renvoie à d'autres choses, y compris jusqu'à la « nature universelle et inorganique » de la « vie en général ». Bref, la vie objectale surgit comme « négation absolue »[1478]. Ce monde est le « champ » où « se confrontent » les diverses consciences de soi ; il est leur « être-pour-l'autre commun ». En guise d'explication, nous lisons ceci chez Hegel : « La conscience de soi atteint sa satisfaction seulement dans une autre conscience de soi »[1479], ce qui revient à dire, commente Marcuse, que la « réunion du Moi et de l'objet requiert celle du Moi avec le Moi »[1480]. Les réseaux d'opposition et de réciprocité engendrent le « monde du Nous », qui guide le devenir de la vie, et ils introduisent sa « dimension de l'historicité » : « le Moi qui est un Nous et un Nous qui est le Moi »[1481]. L'objet a pris le relais, mais pour être dépassé par la mobilité de l'Être – ce qui, aux yeux de Marcuse, est « peut être la plus grande découverte de Hegel, la source – vite obstruée »[1482].

Hegel annonce le tournant décisif de la *Phénoménologie* par l'arrivée à l'universalité dans le concept d'esprit : « Elle [la vie] est une conscience de soi pour une conscience de soi. En fait, c'est seulement ainsi qu'elle est ; car c'est ainsi seulement qu'elle trouve l'unité de soi-même dans son altérité ». La conscience de soi se dédouble et met au jour le futur contenu de l'esprit : celui-ci est la «substance absolue », porteuse d'une « parfaite liberté » due à l' « autonomie de son opposition » : elle est constituée par des consciences de soi autonomes[1483].

[1476] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.251-2.
[1477] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit I*, op. cit., p.152.
[1478] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.252-3.
[1479] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit I*, op. cit., p.53.
[1480] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.254.
[1481] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit I*, op. cit., p.154.
[1482] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.254.
[1483] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit I*, op. cit., p.154.

Nous pouvons interpréter ce passage soit à partir d'une ontologie de la vie, soit à partir d'une ontologie de l'esprit. Dans le premier cas, nous avons affaire à l'unité unifiante, mais dont l'accomplissement n'a lieu que de par un devenir spirituel (opposition aux multiples consciences de soi). Le dépassement de la conscience de soi est alors pris en compte et devient aussi essentiel que le mouvement de l'esprit. Dans l'autre cas, le savoir absolu étant l'égalité à soi du savoir par rapport à ce qui est su, le soi d'un tel savoir ne saurait être une conscience – il est la « conscience de soi de la conscience de soi ».

Néanmoins, Marcuse pense que ces deux définitions restent formelles. L'esprit est l' « être absolu de l'étant » et l' « unité unifiante d'une opposition ». Son unité n'est pas l'objet en-soi, mais la vie. Nous avons déjà constaté que l'opposition est dès lors entre différentes consciences de soi. Chacune de celles-ci est, pour-soi, un Moi ; leur unité engendre le Nous. Marcuse peut écrire ceci : « L'Esprit, qui est comme unité unifiante un advenir, advient comme un Nous qui unifie différents Moi et dont l'advenir comme Nous est à son tour advenir de son Savoir ». Or, ce devenir est celui da la « vie humaine ». Il s'ensuit que l'être de la vie humaine serait fondamentalement un « advenir spirituel ». Par ce constat, Marcuse espère écarter la quête de « lois sociologiques » cachées dans la *Phénoménologie de l'esprit*, puisque c'est à ce moment que la question de l'être clame ses droits, à partir de l'interrogation sur l' « être le plus éminent de l'étant ». La temporalité exige certes la compréhension des moments de la mobilité. Cependant, si la philosophie est aussi quelque chose d'autre que le simple nihilisme, nous devons lui demander ce que veut – et ce que peut – la vie. Faute de quoi, toute transposition opérée de l'idée de changement collectif[1484] à l'empirie (et vice-versa) retomberait sur le mécanisme plat de l'adéquation. La transcendance de la vie ne pose aucunement une dimension séparée : ce qui en découle est de l'ordre des causalités conflictuelles. Ainsi, la conscience de soi ne va pas au-delà de son objet – parce qu'elle est chez soi. Elle ne le peut pas non plus, car « elle y est tout l'Être et toute la puissance ». Les étants sont en même temps ses choses et son être-là : « le Soi ou la volonté de ce Soi »[1485].

Néanmoins, ce passage peut prêter à confusion : l'advenir de la vie commence avec la figure de l'esprit, son nouveau sujet[1486]. Souvenons-nous que le développement de la « Chose même », dès le début de la

[1484] « Quand l'histoire de la vie est analysée comme conscience de soi, il s'agit d'une histoire qui advient constamment avec la vie de tout étant et qui est alors déjà advenue et maintenue dans l'unité et la totalité de chaque ensemble vivant » (MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.255-7).
[1485] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit I*, op. cit., p.344.
[1486] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.300.

Phénoménologie, était orienté vers l' « essence spirituelle »[1487]. Autrement dit, l'être de la chose serait l'esprit : « la Chose même en qui s'accomplit l'être de la Vie doit aussi être faite à partir du savoir et maintenue dans le savoir ; elle doit être une Chose de l'Esprit »[1488]. Le deuxième tome de l'œuvre situe l'essentialité de la vie (la « substance morale ») à l'opposé de la « réalité effective », parce que la substance morale est déjà une unité, mais elle ne l'est pas encore pour-soi. Cette unité s'exprime immédiatement et est sujet :

> « La réalisation effective qui a encore lieu ainsi n'est pas une nouvelle réalité effective allant au-delà de la réalité effectivement réelle mais seulement le fait de rendre vrai et le devenir-vrai de ce qui est déjà réalité effective ».

Il s'agit bien plutôt de la « réalité de la conscience », dans laquelle l'opposition entre la conscience et ses objets a déjà été résolue. Mais si la réalité de la conscience est d'en avoir conscience, elle s'extériorise : « Elle est être-là, faire et Chose effective d'un être doté de savoir et conscient de soi, un monde spirituel : Esprit ».

« La Raison est Esprit », annonce Hegel, et la réalité est devenue « vérité » : à ce niveau, avoir conscience de soi revient à avoir conscience de soi-même comme de son propre monde. Dans ce sens, l'advenir de l'esprit est constitué par les figures d'un monde. Mais ce monde est dès lors celui de l'esprit : l' « Être est le Soi de la conscience effectivement réelle à laquelle il s'oppose ou plutôt qui s'oppose à soi-même comme monde objectal effectivement réel »[1489]. À l'égard de ce postulat, Marcuse déclare que, une fois que l'esprit est la totalité des étants, le devenir de celui-là n'est que le devenir de celle-ci. La dimension de l'effectivité est encore présente, mais avec une nouvelle tournure : auparavant, il était question de la réalisation de la conscience de soi dans le monde, alors que, désormais, nous sommes passés au devenir du monde de la conscience. Déterminée par ce résultat qui est le sien, la vie se déploie en tant que « monde spirituel », tout en parachevant une union avec elle-même. Tout ce qui la précède, c'est-à-dire ses « figures », sera saisi par l'optique de l'esprit.

Nous avons affaire à un carrefour, puisque le « devenir-monde » de la conscience, entendu comme le mouvement de la vie, était « essentiellement historique ». Le « résultat paradoxal » est que la « réalité de l'esprit », qui se prend pour la « substance de l'étant », fait apparaître l' « Être absolu et donc en-soi a-historique ». La dimension de la vie n'a pourtant pas été effacée, ce

---

[1487] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit I*, op. cit., p.352.
[1488] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.300-1.
[1489] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit II*, op. cit., p.9-10.

qui fait que l'esprit reste mobile. Le passage à l'esprit occasionne encore la transformation de l'écoulement des figures de la vie (son historicité) en un monde pris comme totalité ; l'esprit sera l'histoire de cette formation. Voilà la raison pour laquelle il est absolument impératif de savoir ce qui distingue l'histoire de la vie de celle de l'esprit – puisque tous deux sont porteurs d'histoire.

Ce qui est frappant, c'est que l'historicité dirigée par l'esprit est un résultat – même s'il est seulement logique – de la mobilité historique. En outre, une telle légitimité historique sert aussi de base à la « non-historicité ». Dans cette perspective proche de Marx, aussi bien que de la *Dialectique négative*, Marcuse voit le point où l'extériorisation de l'esprit est accompagnée d'une mémoire absolue. Cela est à même d'annuler toute rénovation de l'absolu et d'opposer de façon complètement étanche l'esprit et la nature. Si l'histoire révoque l'aliénation et la développe en tant qu'effectivité, les choses se passent autrement dès que le principe de liberté entrave le *pathos* matériel de l'étrangeté. Il est vrai que le mouvement de l'aliénation ne saurait s'arrêter – mais, du coup, cet esprit marche « sans être pris et s'oublier dans cette extranéation ». Tout être advenu est présent à cet esprit. Pour le malheur d'une conscience non-abstraite, même l' « histoire historique » est, certes, une extériorité contingente, mais elle est « accompagnée d'un savoir de l'esprit disposant du savoir absolu ».

Cette lecture restera la plus répandue parmi les sages, ainsi que la plus prégnante dans l'œuvre postérieure de Hegel : l' « histoire comme simple 'face' de l'apparition de l'Esprit dont l'autre face serait la 'Nature' »[1490]. En un mot, la nature ne nous apparaît qu'historiquement – et non autrement. Les *Manuscrits de 1844* énumèrent les étapes de la *Logique*, jusqu'à arriver au passage du concept à l'idée absolue. Marx écrit alors que, pour ne pas retomber sur elle-même, ce qui ne serait rien (« le néant »), elle cherche son opposé le plus direct, c'est-à-dire la nature. Or, la « *Logique* tout entière est donc la preuve que la pensée abstraite n'est rien pour elle-même, pas plus que l'Idée absolue, que seule la nature est quelque chose ». Par ailleurs, le passage de la *Logique* à la *Philosophie de la nature* serait celui de

[1490] Insistons sur la dualité de l'histoire chez Hegel – celle entre l'extranéation et l'intériorisation. Une autre dualité, correspondant à ces deux orientations du mouvement, est celle entre une autoproduction qui s'extériorise (l'auto-présentation de la substance ou la réalité effective comme vérité et certitude) (MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.301-4, 307 et 319.) et, d'autre part, sa monstration « sous la forme de l'advenir libre et soumis au hasard » (HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit* II, op. cit., p.311) (ou l'extranéation de l'Esprit dans l'étant). Selon Marcuse, ces deux acceptions confrontent les deux tendances que l'on trouve dans la pensée de Hegel : l'une pour l'immobilisation de l'histoire (déterminée par le savoir absolu) et l'autre qui vise à maintenir cette historicité (MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.320). Or, l'histoire du savoir absolu n'est faite que d'intériorisation.

l'abstraction à la contemplation, où le « sentiment mystique », ou tout simplement l' « ennui », se fonde sur la « nostalgie d'un contenu »[1491].

Aujourd'hui comme naguère, il est question de dénoncer la prétendue « pureté » de la nature. Son existence n'est pas une pièce du « puzzle » de l'histoire. Sa dignité se justifie comme étant le moment, « ontologiquement nécessaire », pour que la vie se présente comme milieu. La nature est la « présupposition » - à la fois de la vie et donc de l'histoire : « La Vie, quand elle advient, est toujours d'emblée 'nature' : elle advient avec, contre et dans la nature »[1492]. Ceci dit, la division entre le pour-soi de la conscience et le pour-autrui de l'être n'est qu'apparente : l'altérité de l'être n'existe que comme l'immédiateté de la nature, qui se réalise en tant que telle dans l'espace ; l'être est porteur de la réflexion propre au Soi, c'est-à-dire du temps de l'extranéation. Ces « deux modes d'Être » s'unifient sous le nom d' « esprit », comme une totalité qui se manifeste réellement. La conscience de soi se fait naturelle, processus au cours duquel se déroule une histoire.

Dès lors, ce que l'on rencontrait en tant qu'immédiateté de la nature, « en-soi a-historique », n'est plus une « chose ». L'affirmation de Hegel selon laquelle la nature est l' « éternelle extranéation de son existence et le mouvement qui produit le sujet »[1493] devient claire. Pour conclure, l' « advenir de la totalité de l'étant comme esprit » désigne une unité dont l'advenir est celui d'un devenir « immédiat et vivant » et en même temps porteur de la réflexion sur soi. La nature est alors comprise et acquiert un apparaître historique[1494]. De l'autre côté, la réflexion étant commandée exclusivement par la conscience de soi, il s'ensuit une opposition infranchissable entre celle-ci et la nature, dont le conflit est à l'origine du devenir. De ce legs hégélien découle le début de la division, dans la théorie de la connaissance, entre les sciences naturelles et les sciences humaines[1495].

Les doutes se poursuivent, puisque même une « histoire de l'esprit » peut encore être « sauvée » de l'abstraction. Nous aurons donc la chance

---

[1491] MARX, *Manuscrits de 1844*, op. cit., p.146.
[1492] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.321.
[1493] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit II*, op. cit., p.311.
[1494] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.322. Bensaïd voit une « convertibilité » entre temps et espace, qui peut se traduire par la thèse stratégique selon laquelle on cède de l'espace pour gagner du temps (BENSAÏD, *Walter Benjamin – Sentinelle messianique*, op. cit., p.181) : car la représentation sépare l'un et l'autre, tandis que la pensée négative les rapporte.
[1495] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.322. Cette division, non soutenue par la dialectique, légitime en revanche les aventures de la pensée négative : une telle distinction abstraite est garante.de sa pertinence critique. Il faut dire, tout simplement, que le monde est antérieur à la pensée, et que si « méthode » il y a, celle-ci ne saurait être une application des principes *a priori*. Or, l'assumer consiste à postuler que tout genre de pensée positive peut être l'objet de la démarche philosophique, dont le primat est l'expérience. Faute de quoi, nous retombons dans le positivisme, le nom du savoir spécialisé.

d'examiner plus avant la notion de « temps ». Il est vrai que l'histoire à mettre en évidence est celle de l'esprit – mais ce dernier constitue du coup la totalité des étants (la vie donne la conscience de soi aux étants), ce qui peut ouvrir une brèche au sein de la systématicité : l'esprit est conscience et le monde où se déroule son histoire est effectif, ses extériorisations se réalisent dans un « un monde organisé en masses »[1496]. Même le rapport entre le maître et l'esclave ne constituait pas encore un monde : il s'agissait d'une perspective où la vie s'opposait à sa négativité ; le seul moyen-terme en était la conscience de soi individuelle. Désormais, le moyen-terme est la « conscience universelle » porteuse de la « négativité absolue » par rapport à la totalité des étants. C'est celle-là qui a rendu ceux-ci effectifs : la réalité est son « œuvre ». Nous sommes amenés à penser que « la Vie était conscience contre, ou bien dans, ou encore avec le monde ; l'Esprit, lui, est conscience comme monde »[1497]. Par conséquent, le passage d'une figure du monde à une autre requiert nécessairement le temps. Ce mouvement est donc temporel : il « a lieu dans le temps et les figures, qui sont des figures de la totalité de l'Esprit comme tel, se présentent comme une succession »[1498].

Toutefois, le temps se partage inégalement dans l'économie de la *Phénoménologie*. L'esprit, comme totalité, est dans le temps, mais pas ses moments particuliers, à savoir les figures qui commandaient chacun des développements de l'œuvre : la « conscience », la « conscience de soi », la « raison » et finalement l' « esprit ». Leurs rapports réciproques ne sont pas chronologiques. Nous disons cela en raison de la différence constatée entre ces termes. Mais, en toute rigueur, il convient de le dire de façon non-linéaire : vie et esprit ne progressent pas dans le calme de la conscience jusqu'au savoir absolu. Vie et esprit, totalité oblige, sont la force unifiante de la totalité de ces mouvements, ils agissent de façon inégale (chacun produit des effets particuliers) et discordent de façon concomitante. L'instauration de chaque singularité n'est possible qu'avec la présupposition de la totalité. Ces « modes d'être de l'Être » suivent leur cours incertain dans le temps, « à l'intérieur de la structure d'ensemble de l'esprit ».

Marcuse n'a pas de doute à affirmer que les « figures particulières » dont la vie est le sujet « sont distinctes les unes des autres dans le temps ». La *Phénoménologie* montre qu'elle est immergée dans la contingence dans la mesure où la vie ne touche à son effectivité réelle que lorsqu'elle est déterminée par un ensemble de rapports (eux-mêmes déterminés), fussent-ils ceux du maître et de l'esclave, ceux d'individus indépendants ou d'individus se situant dans un État. En termes théoriques, nous sommes obligés de reconnaître que les moments de l'esprit cités ci-dessus ne sauraient avoir un

[1496] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit II*, op. cit., p.14.
[1497] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.271 et 308.
[1498] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit II*, op. cit., p.207.

« être-là distinct » et, inversement, que les passages de l'un à l'autre ne se font pas dans le temps[1499]. En ce qui concerne les étants effectifs ou réels, leur distinction n'a d'autre lieu que dans le temps et ils « appartiennent à un tout bien défini »[1500]. Bref, l'Esprit, en tant que totalité, est dans le temps, mais pas ses moments ; inversement, les moments se situant dans le temps s'attachent à la forme intemporelle de l'Esprit.

Les moments sont les moyens-termes à travers lesquels le Tout se réalise en des figures déterminées ; ils sont en outre « les modes dans lesquels la Vie est active comme milieu de la réalité effective ». On sort de l'idéalisme dès que l'on s'attarde sur les déterminations de l'Esprit ou qu'on les récupère : l'être dans le temps demande une réalité[1501]. Le temps fut introduit comme la liberté de l'égalité à soi face à l'altérité ; il fut également ce qui déterminait la vie comme « milieu universel » (un élément à part et donc autonome) où se rapportent les différences dans leur mobilité[1502]. Or, ces « différenciations du mouvement » ont leur contrepartie temporelle dans la division du temps en passé, présent et avenir. En définitive, ces figures ne sont pas des « déterminations formelles », mais, constituent, avant tout, l' « accomplissement du temps » selon ce qu'entretiennent les étants. Le temps reste le « même » au cours de ses soubresauts. Les secousses qui impriment les étants le forcent à se reconfigurer : « Il n'est que comme passé, présent et avenir, mais de telle façon qu'il ne disparaît dans aucune de ces différences mais les supprime et les dépasse dans son unité, se maintient et advient en elles comme Soi un et universel ». Voici donc le contenu formel de la réalité effective. Une telle « unité mouvante » de la tripartition temporelle confère au temps l' « extension nécessaire pour assumer la totalité du réel » : il est « milieu ». Nous comprenons pourquoi l'esprit est « dans le temps »[1503].

Il nous faut alors préciser le rapport entre le temps et la réalité effective. Ce qui est réellement effectif se produit et se présente à partir de soi. Ainsi, chaque conscience de soi, étant déterminée, devient une conscience en rapport à une autre ; le Soi est conservé dans cette transition. Finalement, il nous est possible de distinguer ce qui est effectif de ce qui ne se réalise pas. Puisque toute effectivité est présente et se maintient, cela permet en contrepartie que le temps (comme négativité) lui attribue sa forme : passé, présent et avenir sont dès lors mis au monde comme autant de différenciations de ce Soi, qui est ainsi « expression ». Le temps est certes une succession, mais il est commandé par les alternances de ses figures ; il

[1499] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.309.
[1500] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit II*, op. cit., p.207.
[1501] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.310.
[1502] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit I*, op. cit., p.148.
[1503] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.310-1.

est l'autonomie, car, écrit Hegel, chaque figure conserve en-soi la précédente[1504]. Dépêchons-nous d'écarter la lecture, pressée et largement répandue, selon laquelle « la » temporalité suit chez Hegel les pas lourds de la Raison dominatrice occidentale. Cela est certes possible, mais nous souhaiterions nous distancier de cette perspective. Tout d'abord, parlons d'un cas où la « subjectivité » ne saurait être réflexive : la pierre, par exemple, est certes exposée aux figures successives du temps, mais elle ne se rapporte pas à elles, et ne les rassemble pas non plus ; pour cette pierre, le temps n'est pas « pour-soi »[1505]. D'autre part, le fait de contenir son autre doit être lu comme l'altérité constituante tranchant le présent de l'effectivité.

Ce temps qui apparaît, et qui par conséquent se réalise, lance ses dés dans l'espace. Nous nous permettons de citer ici Marcuse, en raison de son énorme capacité de synthèse : « le temps n'est que l' 'expression' d'une 'forme' déterminée dans laquelle l'Esprit 'apparaît'. Il est une forme de son apparition, à côté d'une autre forme : l'espace ». Pourtant, si l'Esprit veut toujours s'enrichir et s'il reste toujours quelque chose à manifester[1506], c'est parce que le temps n'est pas vraiment adéquat à l'Esprit – car ce dernier porte l'exigence de « faire cesser le temps ». Grâce à la mobilité, nous savons que cela n'est pas possible : le temps comme « être-là » de l'Esprit ou comme son « milieu simple » ne s'arrête pas. Voilà pourquoi la mobilité à laquelle Hegel fait appel pour cerner le temps est d'un autre ordre, c'est-à-dire qu'il s'agit d'une « mobilité non-temporelle ». Or, c'est justement celle du « Savoir Absolu », ce par quoi l'Esprit veut dépasser tous les mouvements temporels. D'après Marcuse, une telle lecture rejette tout simplement l'historicité de l'Esprit[1507]. Marcuse caractérise cette tendance de « regrettable malheur », où la polémique post-hégélienne se serait concentrée

---

[1504] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit II*, op. cit., p.208.
[1505] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.312.
[1506] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit II*, op. cit., p.305.
[1507] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.312-3. Revenons au grand Walter Benjamin : le « moment philosophique » consiste, lui aussi, dans la, contingence. Or, l'arrêt du mouvement se donne dans le mouvement, et la connaissance qui en découle est historique. Car une dialectique à l'arrêt n'est pas une dialectique arrêtée (WIGGERSHAUS, Rolf, *A Escola de Frankfurt*, traduction Deroche-Gurgel, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2002, p.232), et le Messie « achève » le mouvement de l'histoire pour mieux le relancer (BENSAÏD, *Walter Benjamin, Sentinelle messianique*, op. cit., p.94) : cette dialectique est déclenchée par le mouvement et instaure une « origine » - pour parler comme Benjamin – ou un « événement », pour faire plaisir à quelques collègues. La division ultérieure du temps en offre les « possibles possibles », c'est-à-dire les possibles qui ne sont pas adéquats à la réalité (et qui pourtant la visent) et ont besoin du pari. La pensée enveloppe le mouvement et l'arrêt, nous confie Benjamin dans son œuvre inachevée sur les *Passages*. Dans un autre fragment du texte, il écrit que le positif n'existe que lorsque confronté au négatif (qui, à son tour, a lui aussi besoin du positif) ; ce rapport entretenu *in infinitum*, écrit Benjamin, est en quête du neuf – et ce jusqu'à l' « apocatastase historique » (BENJAMIN, « Section [N] » du *Livre des passages* in *Benjamin : Philosophy, Aesthetics, History*, op. cit., p.67).

sur le concept spirituel de l'histoire, c'est-à-dire sur le « concept dérivé »[1508]. L'histoire, lit-on dans ses *Leçons*, serait l'apparition de la raison au sein d'un « élément particulier », dans une opposition entre l'absolu et ses « copies » : « les peuples »[1509].

La mobilité du temps dans l'espace nous permet de postuler que l'histoire est une succession de figures qui n'ont pas la forme du Savoir absolu (sauf dans sa dernière forme qui les dépasse par le pur Soi de l'Esprit)[1510]. Ceci dit, le temps est le négatif de l'Esprit. Parce que la succession de figures réelles est tout simplement la négation de l'égalité à soi, nous citons ici Hegel : « L'histoire est le développement doublé de savoir et se médiatisant – l'Esprit dans son extranéation dans le temps »[1511]. La figuration de l'esprit est fulgurante, c'est-à-dire exposée à la contingence et donc réelle. Ce dernier est analysé en passé, présent et futur : « il n'y est jamais plus quelque chose et n'y est pas encore autre chose [dans l'espace où l'Esprit se fait temps] ; il n'est donc plus totalement lui-même ni chez soi ». Ce qui n'est plus, ce qui n'est pas encore, au cours même de son écroulement, constitue la forme négative du temps[1512]. Sur ces entrefaites, la négativité et l'extranéation accomplissent le devenir de l'Esprit. Une telle extranéation de soi (ou pure négativité) correspond à la « réintériorisation » qui abandonne l'être-là[1513].

La « nuit de la conscience de soi » est ambiguë, soit dit en passant, elle est due à la mort de Dieu : elle est à la fois négative, car étant le retour à la pure intériorité, et positive, comme mouvement d'intériorisation[1514] : « Cette dure expression est l'expression du simple savoir de soi le plus intime, le retour de la conscience dans la profondeur de la nuit du Moi=Moi qui ne distingue et ne sait plus rien en dehors d'elle ». C'est la perte de la substance et de sa « position en face » de la conscience, mais en même temps la « pure subjectivité » ou la « certitude de soi ». Le « domaine mondain »[1515] n'est pas perdu, mais dépassé. L'esprit est dans le temps, ce qui correspond à sa forme effective. C'est la raison pour laquelle il ne peut « laisser perdre à jamais » son passé. Cependant, cette dimension du temps peut être dépassée et se donner à la médiation. C'est le même « passé-présent » essentiel qui fournit une possibilité d'avenir à un moment et qui, au stade où nous en sommes, s'offre à la réintériorisation : « Si l'Esprit passe du domaine en perdition de son monde dans la 'nuit de la conscience de soi', il y trouve la

[1508] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.331-2.
[1509] HEGEL, *La raison dans l'Histoire*, op. cit., p.49.
[1510] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.323.
[1511] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit II*, op. cit., p.311.
[1512] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.323.
[1513] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit II*, op. cit., p.312.
[1514] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.324.
[1515] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit II*, op. cit., p.287 et 312.

figure réintériorisée de son être-là extérieur perdu ». La perte de l'être-là est ce qui ouvre la voie à sa compréhension, au bénéfice de la totalisation de la conscience de soi. Bref, l'esprit a de quoi se nourrir, s'intérioriser ; l'être-là sera enrichi du « avoir été »[1516], lui-même « né du savoir ».

Un défi de plus s'annonce, car la liberté d'intellection de la conscience de soi est entendue comme l'écroulement de l'être-là. Nous avons ici l'impression que Marcuse veut épuiser le texte hégélien, en le poussant aux limites de son immanence possible. Mais la réintériorisation étant une « nuit » dans la vie de l'esprit, on peut s'attendre à ce qu'il fasse « jour ». Le monde qui s'écroule porte un autre, et l' « être-là dépassé donne lieu à un nouvel être-là », ou, reprend Hegel, à un « nouveau monde et une nouvelle forme d'esprit ». Dans le régime de mobilité que nous privilégions, ce nouveau monde est lui aussi soumis à la « loi interne de l'historicité » : il lui faut absolument une « extranéation immédiate » c'est-à-dire, écrit Hegel, qu'il doit « commencer par le commencement », comme s'il ne savait rien du passé. Le « monde des différents esprits » n'a pu être formé que « dans l'être-là » ; le mot « succession », employé ici par Hegel, prend l'allure du changement. Lisons le texte hégélien : « Le monde des différents esprits, qui s'est ainsi formé dans l'être-là, constitue une succession dans laquelle l'un a pris la relève de l'autre et où chacun a assumé le domaine mondain de son prédécesseur ». Ce qui est problématique et inquiétant, c'est que cette succession ne se décompose pas dans le temps – mais est surmontée par lui : le temps « bannit » le temps, s'étonne Marcuse[1517]. Il est temps, pour terminer, de consacrer quelques mots au « savoir absolu ».

Dans le domaine du savoir absolu, la mobilité doublée de savoir est la vie comme conscience de soi. Nous devons avouer que l'historicité a été jusqu'ici conservée. Ce qui pose problème, c'est la façon dont elle se déploie. L'avis de Marcuse est précis et fait appel à des termes hégéliens : puisque cette histoire est l'histoire de l'esprit, ce qui a lieu dans ce devenir n'est pas l' « être-en-soi » de l'esprit (le passé dans son mouvement), mais l' « être-pour-soi » de l'esprit, le sujet absolu. « C'est lui, l'Esprit, qui se fait advenir dans cette histoire ». L'Esprit absolu est à la fois la fin et la donnée première, ce qui, aux yeux de Marcuse, confirme sa thèse sur la mobilité ontologique, même dans le détournement de l'abstraction. Dans ce sens, même la « nécessité », telle que dégagée autour de l' « organique », est porteuse de la nécessité/mobilité (car, au fond, « liberté »)[1518] :

[1516] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.324-5.
[1517] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit II*, op. cit., p.312 et MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.325-6.
[1518] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.313 et 318.

> « La nécessité est, en ce qui advient, cachée, et ne se montre qu'à la fin, mais de telle façon que cette fin montre justement qu'elle a aussi été la donnée première. Et la fin montre cette primordialité qui est la sienne dans le fait que la transformation entreprise par le faire ne débouche sur rien d'autre que ce qui était déjà »[1519].

Voici, après tout, l' « histoire conçue »[1520] dont l'étant est pourtant la « condition de possibilité »[1521]. Avant d'atteindre la trentaine, Marx a su en dégager le germe, « en puissance », du « positivisme non critique » qui a suivi toute l'œuvre de Hegel[1522]. Dans une proposition moins abstraite, car touchant aux enjeux réels, nous pourrons dire que l'apparition de la nature déterminée par l'histoire s'explique par une liaison sujet-objet dont la non-séparation rend intelligible l'existence même du rapport social.

Contre une « inflation romantique et mystique », la séparation hégélienne entre aliénations dans la nature et dans l'histoire aurait eu un aspect positif, à savoir, la possibilité de compréhension de l'histoire humaine et de ses processus objectifs[1523]. Le but étant l'absolu, ou connaissance que l'esprit a de lui-même, tout ce qu'il a laissé derrière lui fait l'objet d'une récupération – et, il s'agit là d'idées, dans leur forme supprimée :

> « Leur conservation, sous l'aspect de leur être-là libre se manifestant dans la forme de la contingence, est l'histoire ; mais sous l'aspect de leur organisation conceptuelle, elle est la science du savoir phénoménal. Les deux aspects réunis, en d'autres termes l'histoire conçue, forment la récollection et le calvaire de l'esprit absolu, l'effectivité, la vérité et la certitude de son trône, sans lequel il serait la solitude sans vie »[1524].

Mais si le but de l'histoire était toujours déjà donné, toute effectivité serait rayée au cours même de l'immanence. L'histoire ne détient donc pas ses propres règles – « mais tout ceci n'acquiert une existence effective que dans la science qui conçoit et supprime l'histoire, dans le savoir absolu ».

Pour ce qui est de l'esprit absolu et de ses impasses, le diagnostic adopté par Lukács rejoint celui de Marcuse. Ce niveau « suprême », où la conscience sillonne une dernière fois l'histoire, et ce d'un but à l'autre,

---

[1519] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit I*, op. cit., p.218.
[1520] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit II*, op. cit., p.313.
[1521] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.327.
[1522] *Manuscrits de 1844*, op. cit., p.131.
[1523] MARCUSE, *L'ontologie de Hegel*, op. cit., p.353-4.
[1524] HEGEL, *Phénoménologie II*, op. cit., p.313.

« n'est plus, en un certain sens, une histoire effective » : il n'y aura plus des naissances de « figures du monde ». Le regard rétrospectif est jeté en arrière. Si jusqu'à l'établissement de la conscience comme raison, l' « histoire effective s'est déroulée pour ainsi dire derrière le dos des 'figures de la conscience' », de par un mouvement qui « leur était inconnu » (tant la subjectivité que l'objectivité n'était qu' « en général »), les figures du monde avaient pris parti dans le « drame historico-mondial » de la présentation de l'esprit. « C'est pourquoi elles vécurent dramatiquement cette transition en luttant, en vainquant ou en succombant, mais toujours comme leur présent historique ». Ce que l'on nous raconte n'est alors qu'un « processus accompli ». En définitive, écrit Lukács, la distinction à saisir, en termes d'historicité, entre l'esprit objectif et l'esprit absolu est celle entre le primat du présent et celui du passé[1525]. Il revient à la lutte présente de départager les temps.

Il y a, hormis la critique de ce qu'aucune figure du monde ne se produit plus dans cette historicité, un autre côté à l'esprit absolu, fort important, d'où découle l'ambigüité aussi perçue par Marcuse : « Les produits historiques de l'esprit objectif naissent et disparaissent avec la naissance et la disparition des conditions historiques qui déterminent leur existence ». Toutefois, ce processus fournit des repères à la connaissance de la réalité effective. Ainsi, Lukács peut écrire :

> « Les résultats de ce processus ne prennent pas seulement place dans la continuité historique de l'évolution, mais, pour autant qu'ils constituent des niveaux effectifs de l'appréhension adéquate de la réalité par l'homme, [ils] conservent une existence au-delà des conditions temporelles qui les ont engendrés de façon nécessaire. Par cet aspect de leur existence, ils constituent des moments de l' 'esprit absolu' ».

Nul contenu nouveau ne se manifeste dans cet esprit absolu, « mais seulement ceux que le processus historique a engendrés, et qui apparaissent désormais dans un nouvel ordre ». Par exemple, l'effectivité d'une théorie n'est pas identique à son « contenu de vérité ». Dès lors, si l'on se penche sur le présent, l'histoire et l'objectivité ne sont pas opposées de façon étanche : car l'unité de l'esprit objectif et de l'esprit absolu exige une séparation (entre l'effectif et l'idée) qui donne à voir

[1525] Le philosophe hongrois se réclame de ce que Goethe et Schiller ont défini le dramatique comme ce qui relève du présent et l'épique comme ce qui relève du passé (LUKÁCS, *Le jeune Hegel II*, op. cit., p.357 et 306-7.).

> « les irrégularités de l'évolution historique, irrégularités qui constituent par exemple des progrès qui contiennent des moments de régression, ou des régressions qui, sous certains rapports, stimulent un nouvel élan ».

Or, nous sommes toutefois contraints d'admettre que la comparaison ainsi rendue possible se base sur une notion complètement figée de l'objectivité.

C'est pourquoi, signale Lukács, la tendance « légitime » qui anime la pensée de Hegel a été atteinte (et éteinte) dans sa caractérisation des Lumières : elle est le théâtre de la dissolution des objectivités fermes. Ainsi, toute nouvelle nécessité subjective de relance processuelle doit être dérivée de l' « idéaliste ». L'important est donc l' « action réciproque du sujet et de l'objet » dans l'aliénation qui forme le processus social. Cela n'a pas suffit à Hegel, et ce dernier pose la moralité comme socle de l'esprit objectif qui prépare l'esprit absolu[1526]. La Réforme réalise le chrétien, « elle donne à chacun la possibilité de vivre selon le Christ, avec ses moyens et dans la civilisation à laquelle il appartient » ; l'amour de Dieu devient un comportement quotidien, et non un rituel. Néanmoins, la vérité de Luther – pas au sens immédiat, bien entendu – est la Révolution française. La religion se rend compte de son incomplétude, ses exhortations au courage n'arrivent pas à sortir de ce sujet : le révolutionnaire est la « réplique concrète » du protestant. L'art « en creux » et la religion « en plein » ne se départagent pas d'eux-mêmes. Bref, une action sans répercussion et des individus sans action correspondent à l'en-soi et au pour-soi de l'esprit[1527].

Le rôle de la religion est inversé, par rapport à celui qu'elle jouait dans la partie consacrée aux Lumières. Même l'art n'est qu'une « sous-division de la religion » - l'Antiquité, par exemple, est caractérisée comme une « religion esthétique ». Mais étant donné le rôle central attribué au christianisme, une toute nouvelle approche de l'histoire découle de cette nouvelle perspective. Nous avons l'impression que, pour Lukács, le problème de la poursuite de l'histoire surgit dès lors que Hegel choisit la religion comme étape nécessaire entre la négativité des Lumières et le savoir portant sur le passé tel que le décrit l'esprit absolu. Au cours des Lumières, la « pénétration subjective » dans l'opposition entre l'existence et la pensée a eu lieu avant que la détermination de la religion n'ait vu le jour. Or, conclut Lukács, « on a l'impression que Hegel n'a aucunement besoin du stade intermédiaire que constitue la religion pour atteindre à la dialectique pleinement développée ». Ainsi, la conception idéaliste de l'identité du sujet et de l'objet ne s'est pas contentée de l'espace ouvert par les Lumières : « mais la dialectique décrite

[1526] Ibidem, p.312-3 et 316-7.
[1527] CHÂTELET, *Hegel*, in *La Philosophie et l'histoire (1780-1880)*, op. cit., p.206-11.

ici ne peut, à partir d'elle-même, que transformer l'objectivité des choses en processus », sans tenir en compte les possibilités de changement. Étant données les limitations historiques dans lesquelles il se trouvait, Hegel a cherché un *tertium datur*, lequel ne pouvait aboutir, au maximum, qu'à un « scepticisme romantique ».

La religion apparaît comme une « réalité historique » dont le mouvement semble sortir « de la chose elle-même ». Son « équivocité » repose d'une part sur le fait qu'elle est présentée comme un mouvement effectif où le visage de sa conscience est ce par quoi s'expriment les relations humaines et, d'autre part, sur le fait que les catégories religieuses semblent être « insuffisamment humaines », car la projection humaine dans le divin obscurcit celles-là. Hegel critique la façon imparfaite dont la religion pose l'unité de l'humain et du divin – ainsi, la « communauté religieuse » reste encore trop objective[1528].

En dernier mot, nous souhaiterions insister sur le fait que cette « nécessité », à l'exemple d'un abrégé de la *Logique*, est séparée du possible. Ce parcours « organique », que Hegel présente comme des étapes de l' « opération », peut déboucher soit sur une philosophie de l'action, soit sur l'avortement du « possible ». On lit dans la *Phénoménologie* qu'à la fin de l'opération on est passé « de la nuit de la possibilité au jour de la présence », étant donné que la pure pensée s'est faite réalité. Ce dont nous ne parlerons que succinctement peut être comparé aux développements sur l'essence dans la *Logique*, puisque la nécessité rétroactive est opérante, quoiqu'elle ne joue que le rôle de fondation, ce qui ouvre la voie à la présence fugace des possibles. L' « opération » est le processus formateur de l'esprit : c'est le moyen par lequel l'universel se réalise et, donc, s'autoproduit. Et cela est porteur en même temps d'un moment positif et d'un autre négatif. Quand l'en-soi s'extériorise pour devenir pour-soi, cela signifie que cet en-soi doit justement se poser en tant qu'unité. Mais, dans l'opération, « conformité au but et but se distinguent ». Ainsi, la raison « est riche au contraire, mais riche seulement de singularités et de limitations ». Deuxièmement, il existe la positivité de la « singularité exclue d'une essence absolue ».

Il s'agit d'un nouveau retour au sensible, non comme extérieur mais pris en tant que « résultat » : la conscience était d'abord « certitude sensible et visée du ceci ». Après ses expériences, elle possède un savoir de ce qui est « purement négatif d'elle », c'est-à-dire de ce qui se trouve dans l'élément de l'être. Après la certitude sensible et la visée du ceci, voici le troisième moment, à savoir le rapport du singulier envers l'absolu :

[1528] LUKÁCS, *Le jeune Hegel II*, op. cit., p.319, 324-5 et 327.

> « L'intellection, comme pure intellection de l'égal ou de l'illimité, va au-delà de l'inégal, à savoir de l'effectivité finie, ou de soi-même comme seul être-autre. Comme au-delà de cet être-autre elle a le vide, auquel elle rapporte donc l'effectivité sensible ».

Le contenu est fourni par l'effectivité, car la pensée n'est que le vide. « La forme, en effet, est le négatif en-soi, et donc l'opposé à soi : être aussi bien que néant, en-soi comme le contraire ». Bref, le rapport dont nous parlions en haut est à la fois négation et position de l'effectivité. « Maintenant le sensible est rapporté positivement à l'absolu ». Mais cette déterminabilité dans le vide sera alors « pour un autre ».

Pour parler en termes abstraits, le « cercle de la nécessité » correspond à la circulation des médiations lorsque le rapport entre l'en-soi et le pour-soi n'est pas saisi en tant qu'immédiat et que ces sphères ou moments restent apparemment incommunicables. L'espace est le domaine qui rassemble la « choséité » : ledit cercle est formé, « dont le contenu est constitué par le pur rapport développé des essentialités simples ». La nécessité ou, ici, le « destin », est ce dont nous ignorons l'action précise et les lois déterminées, ou encore le « contenu positif ». Parce que « cette chose est le pur concept absolu intuitionné comme être, [qu'elle] est le rapport simple et vide, mais ininterrompu et inflexible, dont l'œuvre est seulement le néant de la singularité ». Et nous lisons immédiatement ceci : « La nécessité est cette connexion solide, parce que les éléments de cette connexion sont les pures essentialités ou les abstractions vides », dépourvues de leurs contraires et poussant ce qu'elles rencontrent au cours de leur effectivité. De leur côté, ces essences ne changent que lorsqu'elles sont soumises au concept.

La conscience s'est ainsi précipitée « dans la conscience de son propre manque de vie, et devient participante de soi seulement comme la nécessité vide et étrangère, comme la réalité effective morte ». La conscience sera « mise en pièces », mais elle en survivra et engendrera l'essence[1529]. En outre, quand Hegel parlait de la religiosité grecque, il faisait référence au culte de la nature ou au « vide inconceptuel de la nécessité », à savoir le destin, événement sans soi. Plus tard, le « cycle de nécessité » apparaît comme une philosophie de l'histoire cyclique ayant trois moments de structure dialectique à chaque cycle particulier ou historique : la nature (ou l'immédiat), la culture (ou la scission) et la liberté (la transparence à soi de l'esprit)[1530].

En ce qui concerne le concept de nécessité, on est passé du plus abstrait au plus concret. D'emblée, ce concept se raccrochait à l'idée de destin, étant

[1529] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit I*, op. cit., p.327-33, 107-11, 300-2.
[1530] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit II*, op. cit., p.246, 138 et suivantes.

tout simplement opposé à la singularité. Néanmoins, ce qui s'oppose à la conscience acquiert et crée un cheminement : cette gradation part de la « nécessité abstraite », puis passe par le « monde des individualités » et débouche finalement sur le « cours du monde », « où l'en-soi s'actualise dans l'opération des individualités »[1531]. Puisque la nécessité est le développement des négativités, nous pouvons l'appréhender différemment : la nécessité est celle du contraire ou de la contradiction, en d'autres termes, celle du rapport. La négativité fait que les deux extrêmes se rejoignent : la substance s'aliène en tant que conscience de soi, et la conscience de soi s'aliène et se fait chose ou soi universel. Le mouvement de la substance passe dans l'opposé, on assiste au « passage inconscient de la nécessité » qui se fait conscience de soi. Mais l'esprit ne fait d'abord que s'imaginer auprès des êtres-là : ainsi la nature, l'histoire et les religions ne se sont pas encore présentées.

C'est pourquoi l'objectif doit surgir dans sa « nécessité », et non seulement dans l'imagination. Nous dirions que le possible vise le réel. Pour ce faire, la conscience de soi pourra rassembler les deux nécessités, celle du concept (le destin) et celle de l'intuition (l'expérience) : le non-conditionné (la négativité temporelle) doit entrer en rapport avec la simple détermination. Ainsi le concept en tant qu'unité, ou « devenir de la nécessité donnée à l'intuition », réunit les deux types de nécessité – la connaissance et l'intuition, c'est-à-dire la médiation et l'immédiat[1532].

Mais tout n'est pas si simple. Nous ne pouvons que saluer Henri Maler quand il affirme que le tournant vers un déterminisme absolu est indifférent au rôle subjectif. Son interprétation est issue d'une lecture à la fois interne et externe à l'œuvre de Hegel, et c'est pourquoi elle mérite toute notre attention. Nous nous expliquons : tout d'abord, lecture interne, étant donné que Maler reprend le texte hégélien et tente d'en articuler les problèmes ; puis lecture externe, car, la cible de Maler étant le concept de possibilité chez Marx, son propos lorsqu'il parle de Hegel est de savoir au juste en quoi Marx aurait été influencé par lui. Cela étant, nous soulèverons quelques éléments de ce débat pour ensuite les reprendre à la fin de notre thèse, lorsqu'il sera question, en guise de conclusion, d'examiner l'histoire chez Marx[1533]. Nous pouvons toutefois avancer qu'il existe un différend dans notre cheminement par rapport à celui de Maler : Maler croit sinon impossible, du moins assez problématique, que le concept de possible chez Marx ait été fondé *ipsis litteris* sur la base d'un recours à Hegel, y compris à l'analyse de la *Doctrine de l'essence*. Maler entend parvenir à un concept de

[1531] HYPPOLITE in HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit I*, op. cit., p.299-300.
[1532] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit II*, op. cit., p.81 et 263-5.
[1533] Ce sera l'occasion de nous pencher sur les « tendances » et sur quelqu'un de cher aux yeux de Maler : Ernst Bloch.

possible indépendant de toute nécessité. Or, nous nous efforcerons de démontrer le contraire, en faisant appel à ce qui nous semble être constitué par des contradictions dans sa lecture, expressément inspirée de « coupures » et, par conséquent, dans une certaine mesure, oublieuses de certains aspects de la pensée de Hegel. Sans pour autant – que cela soit d'emblée éclairci – aucunement désavouer ses idées, fort pertinentes sur l'utopie. De plus, cette discussion nous permettra de réaliser une transition thématique, de construire un pont vers ce le développement consacré à Marx ci-dessous. Le lecteur pourra donc constater s'il s'agit d'essentialisme ou non.

D'emblée, l'argument de Maler ne semble pas se heurter aux conceptions hégéliennes telles que nous avons pu jusqu'à présent les présenter : le passage des conditions à l'effectivité suppose l'activité. C'est d'ailleurs ce qui fait de sa lecture une approche respectable. Le problème surgit lors de la transposition de cette thèse à l'histoire, pense Maler. La réponse à cette question est que l'Esprit se réalise, au cours d'un processus, par ces/ses conditions, tout en ne laissant rien derrière lui : « Et l'activité qui transfère les conditions dans la chose et accomplit ainsi les virtualités comprises dans l'Esprit relève apparemment d'une activité extérieure : elle coïncide dans l'histoire avec le rôle des grands hommes ». Cette activité ainsi décrite reste intérieure à l'Esprit, ce qui, d'après certaines interprétations de Marx, correspondrait au rôle prédéterminé du prolétariat. Ce raisonnement suffit à Maler pour à la fois noter et desserrer l' « étau » de la nécessité qui envelopperait toute actualisation de la possibilité réelle. Pour reprendre les mots du début de cet exposé, le facteur subjectif aurait besoin de conditions objectives. Cet « encerclement du possible », en effet préoccupant, a un nom : est « ontologique » toute conception de la possibilité où celle-ci gît – déjà et de façon éternelle – dans l'absolu. Certes. Mais la question est que ce sens est du coup élargi à l'essence[1534], ce qui nous interpelle.

Il faut convenir que les écrits de Hegel lui-même n'aident guère. Cela permet à Maler de confirmer son argument, dès lors que le thème du possible, plutôt privilégié dans la *Logique*, apparaît dans les cours, critiquables, sur la philosophie de l'histoire :

> « À l'intérieur de chaque étape a lieu cependant un processus qui se présente à la fois comme le processus qui lui donne la forme (*Gestalten*) et comme la dialectique qui le fait passer dans un autre (*Dialecktik ihres Ubergangs*) (…). Disons seulement que l'Esprit commence par son infinie possibilité,

[1534] L'appel à la *Logique* resterait tout de même sans espoir : « Ce que la Philosophie de l'histoire dit de l'Esprit se vérifie dans la Logique à cette étape du procès logique qui ne comprend encore l'absolu que comme essence » (MALER, Henri, *Convoiter l'impossible – l'utopie avec Marx, malgré Marx*, Paris, Albin Michel/ Idées, 1995, p.164-8).

> simple possibilité il est vrai, mais qui enferme son contenu absolu comme l'En-soi et clôt la fin et le but que l'Esprit n'atteindra que dans son résultat – résultat qui sera alors sa seule réalité. Dans l'existence, la succession apparaît ainsi comme une progression de l'imparfait vers le plus parfait, et l'imparfait ne doit pas être saisi abstraitement comme seulement imparfait, mais comme ce qui contient également en soi, comme germe et comme tendance (*Trieb*), le contraire de soi-même, à savoir ce qu'on nomme le parfait. La possibilité indique, tout au moins par réflexion, quelque chose qui doit se réaliser, et la dynamis d'Aristote est aussi *potentia*, force et puissance. L'imparfait, en tant qu'il est en soi et le contraire de soi-même, est la contradiction qui existe réellement mais qui est tout aussi bien supprimée et résolue : elle est la tendance qui pousse la vie spirituelle à briser l'écorce de la naturalité, de la matérialité sensible (*Sinnlichkeit*), et sa propre altérité (*Fremdheit*) pour parvenir à la lumière de la conscience c'est-à-dire à elle-même »[1535].

Dès lors, le « saut » à entreprendre est grand : « Faudra-t-il comprendre, avec Marx, que la possibilité du communisme se confond avec l'actualité de la réalisation d'une promesse originaire ? ». L'expérience nous enseigne, sans aucun nécessitarisme à la Newton, que plus grand est le saut, plus grande est la réussite - ou la chute. En tout cas, « on ne peut imputer à Hegel les effets de cette transposition », car l'essence, pour Marx, ne répond pas à l'Esprit. Conditions, médiations et réalisation se chevauchent, « intégralement réunies », de sorte que l'unité de l'essence et de l'existence aboutit à l'effectivité. Dans le cheminement de la pensée marxienne, entre 1844-1845, le recours à la « dialectique de l'essence et de l'existence » ne se confond pas avec Hegel, écrit Maler, dans la mesure où cette dialectique « permet de passer de la réconciliation prématurée avec le réel à l'émancipation préfigurée pour le futur ». Cependant, ce qui resterait d'abstrait repose sur l'expression « par avance » de la nécessité à partir de l'essence – et ce par le biais de l'apparition d'une forme d'existence « qui lui soit adéquate ». Adéquate ? Où est passée la contingence ?

Il faut, pour renouveler la pensée sur le possible chez Marx, sentencie notre commentateur, épurer la dialectique de Hegel. Les critiques sont bienvenues, énumérons-les : Hegel « se tourne vers l'avenir en lui tournant le dos » ; la philosophie, selon Hegel, ne peut comprendre que la nécessité de son temps ; c'est la raison pour laquelle, chez Hegel, l'avenir n'est pas

[1535] HEGEL, *La raison dans l'Histoire*, op. cit., p.186-7.

inédit. Il en découle que la philosophie hégélienne de la présence resterait prisonnière de la rétrospective – et le possible, du nécessaire. En fin de compte, la philosophie de Hegel pense plutôt les façons de penser le monde – et non sa transformation. Il faut redonner le sens d' « incomplétude » à l'invention de l'avenir : les possibilités sont toujours « partielles », et leur rattachement à la nécessité ne pourrait qu'en mutiler le sens, ce qui inclut l' « œuf » de la « possibilité réelle » enchaîné dans le « procès de la nécessité ». La cause de ce plaidoyer est la plus noble possible, à savoir qu'il s'agit d'une « utopie disruptive » où le conditionnement du possible n'est que partiel : l'action qui s'y inscrit est à même de saisir l' « éventualité d'une brèche et des virtualités d'un combat », tout en déplaçant les rapports immédiats. La conjugaison entre l'irruption et le champ contre lequel elle s'élève nous semble heureuse. Toutefois, nous ne pouvons suivre l'argument dans son entièreté, en raison, surtout, de ce qui le fonde.

La critique de la nécessité (im)poserait ici que l'instance théorique du possible se replie sur elle-même. Ainsi, la possibilité réelle est celle d'un possible :

> « Cette possibilité ouverte sur la possibilité ne se confond pas avec la possibilité enfermée dans la nécessité, refermée sur la nécessité. Elle est ouverte sur la contingence de l'événement et de l'avènement, et non engloutie par la nécessité même »[1536].

Curieusement, tout ce que propose Maler[1537] au niveau de la possibilité va de pair avec les intentions les plus profondes de cette thèse, telle que le rapport entre l'événement (imprévisible et localisable) et l'histoire (à la fois suffisamment déterminante, pour se faire ressentir en effectivité, et indéterminée, étant donné qu'elle rassemble plusieurs temporalités et les fait jouer de façon relativement autonome). Il faut alors rendre compte des bornes de la critique et des espaces qu'elle occupe.

Pour notre part, nous ne voyons pas de difficulté à passer à l'effectivité : n'en doutons pas, celle-ci s'avère même nécessaire pour transformer le monde ! Nous soupçonnons que l'impensé de ce texte, qui ne saurait être solitaire sur ce point, s'attache à la création, pour ainsi dire, d'une nouvelle grammaire de la critique, ce qui est légitime voire souhaitable[1538] : en ce

---

[1536] Ce seraient les « contours » d'un concept dialectique du possible adéquat à l'ouverture sur l'histoire (MALER, *Convoiter l'impossible*, op. cit., p.168-9 et 287-9).

[1537] Hegel mis à part, bien entendu.

[1538] Ibidem, p.271. Bensaïd parle d'un « privilège » du présent, qui serait plus politique qu'à proprement parler historique : « C'est pourquoi il n'est plus d'histoire concevable qui ne soit en même temps mise en doute méthodique de ses récits et de ses croyances, qui ne soit aussi, de quelque manière, philosophie de l'histoire ». On passe à une note de bas de page : « Peut-être vaudrait-il mieux parler de réflexion critique sur l'histoire que de philosophie de

sens, la lourdeur d'un mot tel que « nécessité » resterait à décliner. Toutefois, en termes conceptuels, et étant donné que les mots ne sont pas magiques, la percée critique/créatrice du possible demeure amoindrie du fait que son autre conceptuel est pour lui un égal. Nous nous expliquons : si le possible joue le rôle de l' « en-soi », cela ne veut aucunement dire qu'il y ait indistinction entre présence et absence ; dès qu'une irruption événementielle a lieu, une tendance nécessaire – car réelle, effective – se fraie une voie dans un régime de totale contingence. En un mot, ne pas céder sur la nécessité n'est qu'une façon de conceptualiser le mouvement contingent. Et par contingent nous n'entendons rien de plus que le changement ou le rapport nécessaire à d'autres virtualités, où les choses ne sont ni totalement disponibles ni totalement jouées d'avance. Le moment de l'essence ne saurait pas plus être le garant d'un sens métaphysique ou moraliste quel qu'il soit : la seule exigence, c'est qu'il y ait quelque chose de posé. Dès lors, la médiation n'est pas spirituelle, elle relève de la contingence. Nous avons d'ailleurs consacré un nombre considérable de pages à la présence de la contingence, tantôt inaperçue, tantôt surmontée, dans la pensée de Hegel. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle nous avons essayé de remanier la systématicité de celle-ci (surtout par rapport à la contingence) - pour le meilleur et pour le pire.

Maler n'acquiesce heureusement pas non plus aux chants des pures affirmations, autre nom de la nécessité. La dialectique doit procéder par le biais de la détection des possibles[1539]. Une dialectique, ne serait-elle que

---

l'histoire, afin d'éviter la confusion avec les grands systèmes de philosophie de l'histoire. Ce qui est intéressant, c'est de relever, tant chez Benjamin que chez Guefter, l'impossibilité désormais de faire de l'histoire sans problématiser son discours, sans creuser dans le récit même l'interrogation autoréflexive. Ni histoire historienne ni philosophie de l'histoire : la solution serait dans l'essai de philosophie historique » (BENSAÏD, Daniel, *La discordance des temps*, Paris, Les Éditions de la Passion, 1995, p.270). Dans un ouvrage de la même année, Bensaïd s'interroge sur les rapports entre nécessité et contingence, toujours à l'aide de Walter Benjamin. La troisième des « Thèses sur le concept d'histoire » porte sur la figure du « chroniqueur » : ce genre d'historien « rapporte les événements sans distinguer entre les grands et les petits », car il est animé par la conviction que ce qui s'est passé en histoire n'est pas perdu. Cela n'est vrai que pour une « humanité rédimée », dont le passé « est devenu intégralement citable ». Chaque instant vécu lui sert donc de « citation à l'ordre du jour » - et ce jour n'est rien d'autre que le « Jugement dernier » (*Œuvres III*, op. cit., p.429). L'achèvement de l'histoire n'apparaît que comme une « hypothèse limite » ; il en découle que la nécessité devient « indéfiniment en suspension » car intégralement soumise à la contingence, « de la même façon que le progrès continue sous réserve permanente d'inventaire ». Dans ce « jour improbable », la nécessité, une catégorie du passé, se manifeste en tant que possibilité advenue, et ne pouvant donc être abolie. La réalité, catégorie du présent, associe et départage la nécessité et la possibilité, car la possibilité n'est qu'une nécessité en puissance, qui relève donc du futur (BENSAÏD, *Marx o intempestivo*, op. cit., p.398).

[1539] MALER, *Convoiter l'impossible*, op. cit., p.271.

négative, n'est jamais que la dialectique de la « pensée de la différence par rapport à ce qui existe », elle est ressentie et déployée dans la retrouvaille de l'hétérogène par la raison[1540]. Pourtant, d'après Maler, la pensée d'Adorno reste impuissante et se résume à ne pas être complice de la catastrophe. Certes. Mais il ne faut pas confondre le personnage d'Adorno, la façon dont il a organisé son œuvre et l'usage qu'il en a fait avec la façon dont celle-ci peut être reçue. Ce constat fournit à Maler l'occasion de soutenir une « nécessité dialectique » plutôt qu'une « nécessité mécanique ».

Des philosophies comme celles de Bergson (en l'occurrence, actualisée par Deleuze) se sentent légitimées, à l'instar de leur proposition relatives au « virtuel », par le but d'écarter le possible, entendu comme ce qui peut tout surmonter aussi bien que ce qui préexiste. Contre la positivité de l'élan vital tel que le comprend Bergson, le recours à la négativité caractéristique de l'histoire se fait nécessaire : cet élan suit l'explosion de ce qui lui fait obstacle en tant qu'inertie. La virtualité ontologique fait que l'être s'actualise par différenciation. À cela, Maler ajoute la négativité, car dans l'histoire comprend la dissolution des figures précédentes. Ainsi, le virtuel est le négatif : « Il est habité par le non-être », il est placé entre ce qui n'est déjà-plus ou n'est pas encore, ce qui ne se laisse pas réduire au « néant », simple figure de l'abstraction. La réalité du virtuel n'est attribuable qu'à titre de possibilité », selon la formule, « cet être-non-encore est un non-encore-être ».

Contrairement à l' « immaturité », jugement moral et issu des rapports de forces, ce qui est « non-encore » est surtout une « contrariété », dépourvue d'espace dans le régime de reconnaissance prédominant (l'idéologie) : « présence dans le possible de ce qui s'oppose à son accomplissement et, partant, potentiellement, négation de ce qui l'affecte – de ce qui l'assigne à son non-lieu ». Or, si nous convenons d'une « présence de ce qui s'oppose à son accomplissement », nous aboutissons bel et bien au remaniement de la *Doctrine de l'essence*. Si nous reprenons la philosophie contemporaine, en dialoguant avec Bergson, il n'y a pas de raison de priver l'histoire de la créativité. Si Bergson a conjuré les illusions rétrospectives du possible, il n'a rien dit sur le fait que le virtuel va de pair avec une volonté qui le soutient. L'actualisation déjoue certes l'attente, mais les hommes font l'histoire dans des conditions données. Bergson n'a pas su dégager le « virtuel d'une connaissance rétrospective »[1541] – comme l'a fait Walter Benjamin[1542].

[1540] ADORNO, *Dialectique négative*, op. cit., p.245.

[1541] MALER, *Convoiter l'impossible*, op. cit., p.272-3 et 278-80.

[1542] « Il ne peut y avoir de bonheur susceptible d'éveiller notre envie que dans l'atmosphère que nous avons respirée, avec des hommes à qui nous aurions pu parler, des femmes qui auraient pu se donner à nous. Autrement dit l'image du bonheur est inséparable de celle de la rédemption. Il en va de même de l'image du passé, dont s'occupe l'histoire. Le passé est

En outre, Maler n'est pas si éloigné de nos conceptions, puisqu'il reprend à son compte quelques expressions chères au hégélianisme, telles que la « négation déterminée ». Ce terme serait le meilleur concept pour exprimer le possible, à condition d'ouvrir la négation à la réalité : « comme le négatif qui mine les fondements du réel en désignant la possibilité de son renversement, mais sans en promettre ni la nécessité ni le contenu ». Nous avons affaire à une vision stratégique en nette opposition à toute ontologie. Contre la préformation, Maler suggère l'idée de disposition, en l'occurrence, celle du réel : c'est pourquoi le possible ontologique doit être refaçonné en fonction de son objet historique. Pour ne pas sombrer dans l'abstraction, il convient de lire Hegel non pas en tant que système, mais en fonction des urgences du jour[1543]. Bref, la nécessité n'a pas de « direction », elle porte plutôt sur la contingence de déterminations qui entrent dans un rapport de réciprocité. Il s'avère alors instructif de relire notre commentateur :

> « Le passage du possible à l'effectivité est une traversée qui suppose l'adjonction d'autres possibles, et l'effectuation elle-même dépend d'une cause qui peut être contingente. (…) Si la négation est déterminée par ce qu'elle nie, et le détermine à son tour, la possibilité de la négation est déterminée par son objet, mais ne procède pas du déploiement des contradictions abstraites »[1544].

---

marqué d'un indice secret, qui le renvoie à la rédemption. Ne sentons-nous pas nous-mêmes un faible souffle de l'air dans lequel vivaient les hommes d'hier ? (…) À nous, comme à chaque génération précédente, fut accordée une faible force messianique sur laquelle le passé fait valoir une prétention. Cette prétention, il est juste de ne point la repousser. L'historien matérialiste en a conscience » (BENJAMIN, « Sur le concept d'histoire » in *Œuvres III*, op. cit., p.428-9)

[1543] Henri Maler n'est pas complètement imprévoyant lorsqu'il parvient à accorder une parcelle d'intelligibilité légitime dans l'emploi du jargon hégélien : « Ainsi, tout se passe comme si Marx pensait dans le langage de Hegel une conception de la possibilité qui échappe à Hegel. Comme s'il mettait en évidence une possibilité structurelle qu'il désigne comme possibilité formelle ». Par ailleurs, Maler fait l'éloge du livre de Vadée, appelé à rester longtemps comme œuvre de référence lorsqu'il distribue, en plusieurs couches, les concepts de nécessité conjointement avec celui de possibilité, dans l'œuvre de Marx. Pourtant, précise-t-il, une analyse des figures séparées de la nécessité peut critiquer ce qui reste d'essentialisme abstrait chez Marx (MALER, *Convoiter l'impossible*, op. cit., p.289-93, 310 et 140).

[1544] Ibidem, p.310.

Cinquième partie – Moments de Marx – L'histoire, ou la nature des processus

« On ne s'en laisse plus
imposer non plus par
l'opposition du vrai et du faux,
du bien et du mal, de
l'identique et du différent, du
nécessaire et du contingent,
oppositions irréductibles pour
la vielle métaphysique qui a
toujours cours »

(ENGELS, Friedrich,
*Ludwig Feuerbach et la fin de
la philosophie classique
allemande*, traduction Gilbert
Badia, Paris, Éditions sociales,
(1888/1966), 1970, p.61-2).

PHOTOGRAMMES DE JEUNESSE

Nous voici lancés dans notre tout dernier axe thématique, constitué par la pensée de Karl Marx, et dont les résonnances ont pu être ressenties – on l'espère ! – chemin faisant[1545]. Si nous ne débattrons pas ici de toute son œuvre dans sa vaste étendue, notre effort portera sur la compréhension de l'historicité foncière de sa pensée. Ainsi, les concepts de nécessité et de possibilité n'apparaîtront que « en filigrane », étant donné qu'ils se situent à proprement parler, au sein de l'œuvre en question, dans les grands textes tardifs que, faute de temps, nous n'avons pas vraiment eu l'occasion d'analyser.

En ce qui concerne la fin de notre démarche, nous nous efforcerons d'exposer en détail aussi bien les *Manuscrits de 1844* que *L'idéologie allemande*, pivots à même de rassembler d'autres textes, tels que, par exemple, *Contribution à la critique de l'économie politique* et le *Manifeste du parti communiste*. Somme toute, en suivant les choix affirmés tout au long de cette thèse, il sera pour nous question d'esquisser un modeste préambule visant à mieux mettre en exergue l'émergence des textes marxiens. Ce qui revient à dire que nous nous pencherons, un tant soit peu, sur le contexte jeune-hégélien. Surtout, nous ne systématiserons pas la pensée de Marx : premièrement, les interlocuteurs de ce dernier auraient été les jeunes-hégéliens[1546] plutôt que Spinoza, Kant, Schelling et Hegel, en d'autres mots ceux-ci auraient été médiatisés par ceux-là ; deuxièmement, le matérialisme, la *praxis*, la dialectique et l'épistémologie présenteraient des incohérences par rapport aux enjeux propres au parcours marxien[1547].

[1545] Sa pensée est, en quelque sorte, l'une des « causes absentes » de ces lignes.

[1546] « La critique de l'idéalisme hégélien a été interprétée par certains comme une critique spinoziste ou schellinguienne mettant en avant la productivité de l'être, par d'autres comme une critique kantienne des limites de la raison et comme une affirmation du primat de la raison pratique. Les interprétations dialectiques n'ont jamais cessé de ressurgir pour contester ce qu'elles interprètent comme un aplatissement matérialiste ou comme un révisionnisme kantien et pour mettre en valeur ce que Marx doit à Hegel » (RENAULT, Emmanuel, « Marx et sa conception déflationniste de la philosophie » in *Actuel Marx*, « PARTIS/ Mouvements », numéro 46, Paris, PUF, 2009/2, p.8).

[1547] Nous suivons ici les remarques d'Emmanuel Renault : le biais « matérialiste » remonte à Engels et à Plékhanov (ce serait donc une formule qui n'est pas issue de la plume de Marx) et porte le danger d'un sens de l'histoire dû à son identité avec la nature. La face praxique, malgré l'éloge relatif que lui confère cet interprète pour ce qui est de la sortie de la philosophie, aurait du mal à s'ériger en principe philosophique dans la mesure où il ne s'agit pas de l'opposition aristotélicienne entre *praxis* et *poiesis* mais d'une pratique banale, dans le sens d'ordinaire, attribué par Kant. La dialectique comme appel à la contradiction de l'histoire, quant à elle, est porteuse d'une multiplicité d'usages dont Marx n'a pas posé les définitions rigoureuses (telle serait la voie adoptée par Lukács, Korsch et Lénine, aussi bien que par quelques « mouvements » francfortois – en réaction au scientisme et au stalinisme de

Pour notre part, nous ne faisons que discuter l'histoire, surtout à travers les principaux textes de 1844-1845, à la lumière des concepts de nécessité et de possibilité – d'où l' « extrapolation » entreprise de façon consciente, non du rapport avec Hegel (moins vérifié que recréé), mais de Hegel lui-même en ce qui concerne le rôle de la contingence. En quelque sorte, cette posture semble nous inscrire, malgré nous, dans le sillage d'une philosophie de la pratique. D'un côté, la lecture de Marx impose des limites qu'une vision rétrospective ne pourrait saisir : on achoppe forcément sur des concepts kantiens (les contradictions hétérogènes et irréductibles entre le savoir et le réel) et schellinguiens (c'est-à-dire le primat du devenir sur l'être et la conception d'une totalité organique). L'emploi même du mot « dialectique » ne saurait être évident chez Marx. Ses limites et ses usages théoriques sont flous dans la mesure où il apparaît, chez Hegel, au minimum sous deux acceptions, fort distinctes : premièrement, de façon péjorative, soit en tant que critique du scepticisme et du romantisme – le mot est au masculin (le dialectique) - et deuxièmement, lorsqu'il s'agit de désigner l'ensemble de la

---

la Deuxième et de la Troisième Internationales). L'apport épistémologique, illustré surtout par Althusser mais aussi par Della Volpe, réduit la philosophie à une méthodologie et coupe radicalement Marx de ses écrits (et, d'après certains, de la pratique !), tout en ne rendant pas compte de l'hétérogénéité de la notion marxienne de science. « Interprétation matérialiste, praxique, dialectique ou épistémologique ? Entre ces quatre orientations, les conflits sont d'autant plus indécidables que chacune est aussi féconde philosophiquement que problématique historiographiquement » : entre une philosophie explicite et une philosophie implicite – toutes deux, répétons-le, « fécondes » -, opter pour une constante autocritique des positions philosophiques semble être plus respectueux de l'objet d'étude (Ibidem, p.5-9). Or, « Marx est sorti de la 'sortie'. Mais il n'est pas simplement rentré à la maison …». En Grèce, la *praxis* consistait en l'action libre des « citoyens », ou maîtres, qui cherchaient leur « perfection » dans le changement d'eux-mêmes. La *poièsis*, quant à elle, avait partie liée à l'action, elle était de l'ordre du nécessaire, transformatrice de la nature et des conditions matérielles, elle découle « du verbe *poiein* : faire/fabriquer », ce qui était considéré comme « servile », car la perfection à laquelle elle aspirait n'était pas celle des hommes, mais des choses et de leurs usages. En « défense », pour ainsi dire, d'une lecture praxique, nous dirions que le nouveau matérialisme de Marx ne se contente pas d'une simple inversion de hiérarchie, comme le mésestimait Hannah Arendt (un « ouvriérisme théorique »). Il est question d'un « pas de côté » qui identifie, tout simplement, deux dimensions d'ordinaire séparées par la pensée, à savoir *praxis* et *poièsis* : « Il n'y a jamais de liberté effective qui ne soit aussi une transformation matérielle, qui ne s'inscrive historiquement dans l'extériorité, mais jamais non plus de travail qui ne soit une transformation de soi, comme si les hommes pouvaient changer leurs conditions d'existence tout en conservant une 'essence' invariante ». En poursuivant une telle radicalité, *L'idéologie allemande*, qui avait déjà franchi le pas en identifiant la pratique à la production, élargit cette conception aux formes de conscience – cette dernière étant dès lors envisagée comme « production de conscience ». Ainsi, Marx introduit en philosophie ce concept d' « idéologie », en invitant la philosophie à se regarder dans le « miroir de la pratique » (BALIBAR, *La philosophie de Marx*, op. cit., p.40-1).

démarche spéculative dans laquelle le mouvement semble tout envelopper – le mot est alors au féminin (la dialectique)[1548].

En effet, l'*Encyclopédie* nous montre que la « méthode » a trois moments : *primo,* le moment « abstrait » de l' « entendement », *secundo* le moment « dialectique » ou de la raison négative (soit les contradictions), et *tertio* le moment « spéculatif », ou de ce qui est positif. Certes, « l'âme motrice de la progression scientifique »[1549] est indispensable au système, mais celui-ci repose en fin de compte sur l' « absolu » tel qu'exposé à la fin de la *Science de la logique*. Nous nous arrêterons là, tout en en retenant les notions de détermination progressive et de fondation régressive du savoir, ainsi que celle de concret, formé par des déterminations successives – et donc contingentes –, ce qui n'est pas étranger à Marx[1550]. En somme, eu égard aux analyses méticuleuses entreprises sur Marx, notre approche pourrait peut-être se penser non pas tant comme celle d'un « Marx hégélien », mais comme dans l'esprit de « Marx avec Hegel ».

Selon Karl Löwith, la crise du hégélianisme a été suivie de près par celle du christianisme. Si Hegel s'est, à la fin, réclamé du caractère chrétien de sa philosophie – au point que son biographe Karl Rosenkranz ait pu nommer sa philosophie comme une « définition incessante de Dieu » –, force est d'admettre que d'autres tendances sont à l'œuvre dans cette dernière. L' « effort de conciliation » s'étant affaibli, le « facteur critique » en puissance était dès lors susceptible de s'inscrire à l'ordre du jour. Löwith écrit : « du fait que l'ambiguïté qui résidait chez Hegel dans l'*Aufhebung* conceptuelle de la représentation religieuse pouvait être interprétée en deux sens opposés ». Il s'ensuit que les vieux et les jeunes hégéliens ont d'abord pour objet de dispute le rapport à la tradition, surtout à la tradition religieuse. Le terme allemand *Aufhebung* porte à la fois le sens d'élévation, d'abolition et de conservation[1551].

L'équivoque s'installe suivant la perspective adoptée : dans l'optique de la réconciliation spirituelle, l'immédiat n'est conservé qu'en vue de son abolition à même de susciter l'élévation, toute philosophie ultérieure n'étant qu'une suite du système ; selon l'autre interprétation, le processus s'inscrit dans la négation d'un tel absolu, chaque philosophe ayant apporté sa

---

[1548] STANGUENNEC, André, « Le dialectique, la dialectique, les dialectiques chez Hegel », in *Lectures de Hegel*, op. cit., p.86-112.

[1549] HEGEL, *Encyclopédie I – La Science de la logique*, op. cit., § 79, p. 343 ; § 82, p.344 ; § 81, p.343.

[1550] Ce qui serait constatable surtout dans *Le Capital*. RENAULT, Emmanuel, « Qu'y a-t-il au juste de Dialectique dans *Le Capital* de Marx ? », in *Marx – ReLire 'Le Capital'*, coordonné par Franck Fischbach, Paris, PUF, 2009, p.43-76.

[1551] En français, nous avons pu noter la traduction de ce terme par « dépassement » et « suppression », ou encore par le verbe « surmonter ».

contribution de façon singulière[1552]. Quoi qu'il en soit, pense Löwith, la réalité n'était plus perçue sous le jour de la « liberté », mais « dans l'ombre de l'auto-aliénation de l'homme ». Dans ce contexte, le sens conservateur d'*Aufhebung* tenait dans la contradiction de la non-vérité du réel qui pourrait en dégager la vérité. Toutefois, celle-ci est conservée, car elle n'a été rendue possible que grâce à celle-là : le savoir reproduit le réel. Les jeunes-hégéliens voyaient dans les contradictions le signe de l'irrationalité du réel ; dès lors l'important était de rendre la négativité en négation, « de libérer le moment de la négation de celui de la conservation, et de développer une dialectique qui sanctionne le caractère destructeur des contradictions »[1553].

La thèse « classique » du dit « marxisme occidental » est que, par un effort de conciliation panthéiste de l'antagonisme entre l'esprit et la matière, « le système de Hegel ne représente qu'un matérialisme mis la tête en bas d'une manière idéaliste d'après sa méthode et son contenu ». Au sein de l'œuvre de Hegel, deux questions particulières invitaient à un examen pratique – la religion et la politique : mettre l'accent sur le « système », au détriment de la « méthode », consistait à adopter des positions réactionnaires – soit dans le champ politique, soit dans le champ religieux. Pourtant, admet Engels, « Hegel lui-même, malgré les éclats de colère révolutionnaires assez fréquents dans son œuvre, paraissait somme toute pencher davantage du côté conservateur ».

Avec l'ascension de Frédéric-Guillaume IV au trône, il a fallu que les intellectuels prennent ouvertement parti quant à la critique de la religion et de l'État : les *Annales allemandes* travestissaient encore leurs buts pratiques sous un « déguisement philosophique » ; la *Gazette rhénane* était le support par le biais duquel les jeunes-hégéliens défendaient « la philosophie de la bourgeoisie radicale montante », dont l'usage de la philosophie ne se justifiait que pour tromper la censure.

En 1835, Strauss présente Jésus-Christ comme une personnalité historique ; Bauer le critiquera, en argumentant que la conscience des auteurs crée, elle aussi, des mythes. C'est d'un tel combat qu'est issue l'opposition entre la « conscience de soi » et la « substance » : laquelle des deux instances était la « force motrice décisive de l'histoire du monde » ? Dans cette mouvance, Stirner est présenté, selon Engels, comme le

[1552] La scission est une « rupture historique », affirme notre commentateur. Chez Marx, il s'est agi d'une rupture avec la philosophie de l'État, tandis que chez Kierkegaard ce fut une scission avec la philosophie de la religion – ainsi, pour l'un comme pour t l'autre s'est érigé un écart au profit de ce qu'ils prenaient pour « philosophie ». Avant eux, Feuerbach réduisit l'existence chrétienne à l'homme physique sensible, et Bruno Bauer trouva les racines de la décadence du XIX° siècle dans la fin de l'Empire romain (LÖWITH, *De Hegel à Nietzsche*, op. cit., p.43 et 71).

[1553] RENAULT, Emmanuel, *Marx et l'idée de critique*, Paris, PUF/ Philosophies, 1995, p.9-10.

« prophète de l'anarchisme actuel » de Bakounine. On doit aux « nécessités pratiques » de l'opposition à la religion l'appel au « matérialisme anglo-français ». *L'essence du christianisme*, de Feuerbach, résout et élimine la contradiction en redonnant au matérialisme sa vraie place :

> « La nature existe indépendamment de toute philosophie ; elle est la base sur laquelle nous autres hommes, nous-mêmes produits de la nature, avons grandi ; en dehors de la nature et des hommes, il n'y a rien, et les êtres supérieurs créés par notre imagination religieuse ne sont que le reflet fantastique de notre être propre »[1554].

Nous nous situons aux alentours de 1840 : Marx, précédé de Feuerbach et de Bruno Bauer, et en parallèle avec Kierkegaard, donne forme à la dissolution du « monde chrétien bourgeois » et, d'un seul coup, à la réconciliation hégélienne. Ce qui différenciait une « droite » composée par les « vieux-hégéliens » d'une « gauche » constituée par les « jeunes-hégéliens » ne se limitait pas aux arguments purement philosophiques[1555]. Il s'agissait avant tout de différences politiques et religieuses. Cette distinction entre vieux-hégéliens (droite) et jeunes-hégéliens (gauche), perpétuée depuis sa vulgarisation par Stirner, a ainsi d'abord été mise en évidence par Strauss puis par Michelet : on recense von Henning, Hotho, Förster, Marheineke, Hinrichs, Boeschel et Babler chez les premiers et Strauss, Bauer, Stirner, Ruge, Feuerbach, Hess, Lassalle et Marx[1556] parmi les autres. Tandis que la droite voulait, « avec l'idée de l'unité de la nature divine et humaine, conserver toute l'histoire évangélique », la gauche, quant à elle, était de l'avis qu'il fallait en finir avec le récit des évangiles. En outre, Löwith dégage un « centre », dans lequel on compte Michelet, Rosenkranz, Schaller et Erdmann, et qui s'est allié avec la gauche[1557].

En ce qui concerne les « vieux hégéliens », leur rapport au système éthique suit Hegel à la lettre. Cela revient à dire que les plus âgés auraient « vocation » à gouverner, étant donné que leur esprit n'agit plus en fonction de leurs intérêts particuliers, ce qui les placerait au rang de l'universel : « Comme ils sont 'l' indifférence' personnifiée face aux diverses situations, ils servent à maintenir l'ensemble », épargnés qu'ils se trouvent par la

---

[1554] ENGELS, Friedrich, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, traduction Gilbert Badia, Paris, Éditions sociales, (1966), 1970, p.30-1 et 20-3.

[1555] Les « néo-hégéliens » n'ont pas appartenu à la dispute, au sens chronologique, sur l'héritage de Hegel (LÖWITH, *De Hegel à Nietzsche*, op. cit., p.75).

[1556] Et on peut à la rigueur y ajouter Kierkegaard. En outre, leur dynamique ne saurait cacher les réarrangements continuels et antagonistes entre les groupes, surtout en ce qui concerne l'avis de Marx, notamment.

[1557] Ibidem, p. 71, 89, 73-4.

« tension insatisfaite » de la jeunesse. Tournés vers le passé, ils en récoltent le général, ce à quoi ils doivent leur connaissance. Leurs opposants, les « jeunes », n'étaient pas forcement des jeunes gens. Ils étaient attachés au singulier, et leur posture se démarquait par le refus du monde dans son état présent. Dans cette perspective, toute réalisation du général trahit l'annonce de l'avenir : « Comme il est orienté vers l'idéel, l'adolescent semble posséder apparemment une intelligence plus noble et un désintéressement plus grand que l'homme qui agit pour le monde et qui pactise avec le réel raisonnable ». Sous le commandement de l'idée selon laquelle « ce qui existe ne vaut pas », les jeunes hégéliens se déroutèrent du passé et du sens général au nom de la contradiction présente qui critiquait le statu quo et, du coup, annoncerait l'avenir[1558].

Selon Engels, comme dans la France du XVIII° siècle, l'Allemagne, aux alentours de 1848, voyait la « révolution philosophique » préparer l' « effondrement politique ». Toutefois, en France, la lutte était « contre toute la science officielle, contre l'Église, souvent même contre l'État », alors que les Allemands n'étaient que « des maîtres de la jeunesse nommés par l'État », liés à Hegel. Sur ce point, l'ouvrage de Heine *Contribution à l'histoire de la philosophie et de la religion en Allemagne*, datant de 1833, constitue un repère théorique qui portait sur le rôle exercé de son temps par la philosophie allemande. Cela dit, en analysant ce climat intellectuel, Engels prend la défense du célèbre passage de la *Philosophie du droit* (ou explique son contexte), dans lequel Hegel dit que ce qui est rationnel est réel et que ce qui est réel est rationnel : tout d'abord, chez Hegel, la réalité n'est appliquée qu'à ce qui est nécessaire (et non à toute l'existence) ; ensuite, même si un tel postulat parvient à légitimer le gouvernement prussien d'alors, il s'ensuit que le fait que l'État soit mauvais n'a pas pour autant suffi pour en finir avec son existence réelle ; cela prouve que sa justification repose sur « la mauvaise qualité de ses sujets ».

Autrement dit, poursuit Engels, « les Prussiens d'alors avaient le gouvernement qu'ils méritaient ». La transposition de cette thèse au domaine

[1558] Löwith et Renault s'accordent pour dire que « la manie du contraste qui caractérise leur style est monotone sans être simple, et étincelante sans véritable éclat » ; en somme, ce qu'ils ont laissé comme œuvre de pensée ne dépasse guère le manifeste et le programme. Qui plus est, ce n'est pas un hasard si le métier qu'ils exerçaient le plus fréquemment était celui de « libre écrivain » soumis aux contraintes des publications, journaux et maisons d'édition. Après le rattachement à l'Église de la plupart des docteurs en théologie, ce qui suivit le tournant de la modernité et la venue d'un Descartes fut que le philosophe devint lié à l'État en tant qu'enseignant (Ibidem, p.89-93). Les jeunes-hégéliens reformulèrent les thèmes hégéliens du prisme de la philosophie de l'histoire : leur « monisme historique » fonde certes leurs prétentions politiques, mais il ne dépasse guère la critique rationaliste des Lumières. L'histoire est conçue comme la réflexion de l'Esprit en lui-même, ce qui en dégage les formes contradictoires avec la libération progressive de l'Esprit vis-à-vis de ce qu'il n'est pas (RENAULT, *Marx et l'idée de critique*, op. cit., p.10-3).

de l'histoire se prête à montrer qu'en 1789 la monarchie était devenue l'irréel, qu'elle était « dénuée de nécessité », tandis que la Révolution portait le réel. La transition peut être pacifique si la « réalité mourante » ne lui oppose pas de résistance. Finalement, par la dialectique hégélienne, écrit Engels, cette thèse se change en son contraire et débouche sur la maxime de Goethe selon laquelle « tout ce qui existe mérite de périr », car le rationnel devient son contraire au cours du temps[1559].

Tout semble tourner autour du sens du « dépassement » et de la question de l'existence : d'une part, le réel serait effectivement raisonnable, tout véritable effort de critique étant inutile[1560] ; d'autre part, cependant, si le raisonnable doit se faire réel, alors il serait question de nier l'ordre existant. Löwith distingue trois phases dans le renversement du système hégélien, suivant les perspectives de modification, de critique et de réalisation. Nous avons, respectivement, d'abord Feuerbach, Ruge et leur pensée « dans l'esprit d'une époque devenue autre » ; puis, Bruno Bauer et Stirner condamnèrent toute la philosophie par le biais du nihilisme ; et, finalement, c'est à Kierkegaard et à Marx que nous devrions les « conclusions » : « Marx détruisait le monde du capitalisme bourgeois et Kierkegaard le monde du christianisme bourgeois »[1561].

Poser la philosophie comme l'expression légitime de son temps et, à la fois, interdire un point de vue anhistorique apte à juger l'histoire semble avoir été l'une des impasses majeures du jeune-hégélianisme : à la fois critique de la situation sociopolitique et du système hégélien, il ne lui resta que le recours à la fin de l'histoire. L'idée de progrès ou de sens de l'histoire permet de saisir la philosophie comme la voix de l'époque et son mouvement rationnel. Des questions pressantes ont été évitées, telles que la validité des normes d'une raison déterminée par l'avenir ou, encore, la question de savoir comment la pensée critique peut s'historiciser[1562].

À côté et au-delà des jeunes et vieux hégéliens plus ou moins parricides, ont existé les expressions philosophiques de Marx, Kierkegaard et Nietzsche. Ceux-ci seraient à la fois des « non-hégéliens », dans la mesure où ils ne se

---

[1559] ENGELS, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, op. cit., p.9-12.

[1560] À nouveau : « Ce qui est rationnel est effectif ; et ce qui est effectif est rationnel » (HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., préface, p.84).

[1561] Le « retour à Kant », célébré jusqu'à nos jours, a été motivé moins par le désintéressement que par l'épuisement du rôle pratique de l'intelligence bourgeoise. En référence à Karl Korsch, Löwith conclut que « le recours à Kant, sous la forme qu'il prit, témoigne d'une régression en deçà de cette frontière des problèmes posés, qu'avaient atteinte les jeunes hégéliens au point de vue philosophique et religieux, social et politique » (LÖWITH, *De Hegel à Nietzsche*, op. cit., p.95-6 et 155).

[1562] RENAULT, *Marx et l'idée de critique*, op. cit., p.12-5. Selon Renault, la trajectoire de Marx sera marquée par la mise en forme de l'historicité de la pensée.

reconnaissaient plus dans le monde tel que décrit par Hegel, respectivement absurde, transcendant ou sans foyer, mais aussi des « anti-hégéliens », en ceci qu'ils prennent la philosophie dont ils ont hérité comme une médiation à critiquer. Chacun d'entre eux aurait eu son philosophe de médiation : Feuerbach, pour Marx[1563] ; Schelling, pour Kierkegaard[1564] ; Schopenhauer, pour Nietzsche[1565]. Tous les trois, estime Osmo, s'inscrivent dans le « négativement rationnel » hégélien. Le dissident irréductible, le révolutionnaire et le nihiliste créateur seraient partis, du moins en principe, de la critique de l'absolu hégélien : ces positivités ramènent à la négativité de Hegel et « elles vivent de faire mourir ce faux Dieu, et peut-être, (…) meurent-elles d'en vivre si contradictoirement ».

En somme, le monde chrétien de Kierkegaard, le monde humain de Marx et le monde antique de Nietzsche seraient, aux yeux de Löwith, des extériorisations du monde intériorisé de Hegel – leur but étant de reconquérir le monde[1566]. Comme nous l'apprend le titre bien choisi d'un chapitre de Löwith, « Marx et Kierkegaard brisent les médiations », dans la mesure où tous deux critiquent avec férocité l'accord, parfois tacite parfois explicite, entre raison et réalité. Dans la critique explicite à la *Philosophie du droit*, chacun est passé, à sa manière, à la question du rapport entre l'essence et l'existence, thème tant soulevé que refoulé par la *Logique*[1567].

Marx tenta de dire le lieu pratique de la théorie ; on chasse les erreurs plutôt que l'on atteint la vérité. De la contemplation des principes de l'histoire, le mouvement est passé à la critique de l'effectivité. En 1843, le programme d'une réforme de la conscience prônait une action indirecte, étant donné que l'ouverture à l'avenir reste dépendante de l'effort critique. En tout état de cause, pour produire des effets politiques, la philosophie doit

---

[1563] Il aurait fallu citer d'autres noms, comme notamment Bauer, Hess et Ruge.

[1564] Kierkegaard, ainsi qu'Engels, a suivi les cours de Schelling, dernier allié des jeunes-hégéliens, à Berlin, en 1841 (OSMO, « Les anti-hégéliens – Kierkegaard, Marx, Nietzsche » in *Lectures de Hegel*, op. cit., p.451, 453-4).

[1565] LÖWITH, *De Hegel à Nietzsche*, op. cit., p.224-32.

[1566] OSMO, « Les anti-hégéliens – Kierkegaard, Marx, Nietzsche », in *Lectures de Hegel*, op. cit., p.483-90.

[1567] « Le 'milieu', terrain naturel de la Nature de Goethe et la 'médiation' dans laquelle se mouvait l'Esprit de Hegel, ces deux notions se sont redécomposées chez Marx et Kierkegaard en les deux extrêmes de l'Extériorité et de l'Intériorité, jusqu'à ce que Nietzsche prétendît recommencer à zéro et ramener l'antiquité du néant de la modernité et qu'il sombrât, en pleine expérience, dans les ténèbres de la folie » (*De Hegel à Nietzsche*, op. cit., p.174 et 47-8). Si, d'une part, l'effort entrepris par Löwith afin de rassembler la philosophie du XIX° siècle ne peut qu'être loué, d'autre part, nous devons prendre une certaine distance par rapport à cette tentative. Il nous semble en effet que la décomposition du hégélianisme est prise dans un sens univoque parce que trop linéaire dans sa symétrie même, dans la mesure où Marx et Kierkegaard représentent les extrêmes et, à la fin, Nietzsche joue le rôle du Christ inversé. Par ailleurs, nous aurons l'opportunité de remarquer que Marx n'est pas le stigmate de la pure objectivité instrumentale et positiviste – bien au contraire.

s'articuler à une pratique. Renault rassemble des textes écrits en 1843 et parus en 1844 que voici : les « Lettres à Ruge », *La question juive* et « L'introduction » à la *Critique de la philosophie du droit de Hegel*. Son but est d'expliciter les nouveaux rapports entre philosophie et critique élaborés par Marx à cette époque. D'une « fondation ontologique » de l'historicité des pensées en 1841, dont l'accomplissement essentiel impliquait l'assomption des objectifs critiques[1568], Marx serait passé à une version plus systématique de la critique – portant moins sur ses objectifs que sur son « comment » dans la conjugaison avec la pratique. En somme, la critique philosophique n'est plus évaluée comme la « forme adéquate de la lutte politique ». Parce que l'histoire s'étale « sur le plan des luttes effectives », une telle dimension ne saurait être déduite de la seule querelle théorique. Ainsi,

> « Marx parvient ici à rompre avec les illusions philosophiques et journalistiques suivant lesquelles il suffit de dénoncer pour faire changer, en se désolidarisant de Bauer et de Ruge dont il avait successivement croisé le chemin »[1569].

Dès *La question juive,* la critique de la religion se sépare de la critique de la philosophie, car les aliénations politiques existent d'elles-mêmes : il s'agit de la critique de formes non-sacrées. Malgré ce virage, le modèle antithéologique est appliqué en politique. L'attaque contre Bruno Bauer dégage de l'opposition religieuse, entre le judaïsme et le christianisme comme religion d'État, un conflit qui dépasse la querelle religieuse. Le Juif

---

[1568] Après l'intériorisation de la pensée, on passe à son extériorisation, la volonté devenue énergie pratique (il faut remarquer qu'il s'agit de la seule pointe subjective). Ainsi, et de toute façon, la *praxis* philosophique est théorique : « C'est la critique, qui mesure l'existence individuelle à l'aune de l'essence, la réalité particulière à l'aune de l'idée. Toutefois, cette réalisation immédiate de la philosophie est, par sa nature intime, affligée de contradictions, et cette nature prend forme dans le phénomène et le marque de son sceau ». La philosophie s'est donc séparée de ce monde et dressée contre lui. Cela dit, deux tendances sont à l'œuvre, dans l'objectivité et dans la subjectivité. Premièrement, « la conséquence en est que le devenir-philosophique du monde est en même temps un devenir-monde de la philosophie ; que la réalisation de la philosophie est en même temps sa perte ; que ce qu'elle combat à l'extérieur, c'est son propre défaut intérieur », son adversaire étant toujours elle-même. Pour le côté subjectif, il est question, deuxièmement, des « représentants intellectuels » qui sont les porteurs de la réalisation du système. En ce qui concerne ces existences individuelles, elles « ont toujours une exigence à deux tranchants, dont l'un se tourne contre le monde et l'autre contre la philosophie elle-même ». Car « en libérant le monde de la non-philosophie, ils se libèrent eux-mêmes de la philosophie qui, comme système déterminé, les avaient chargés de fers ». D'un point de vue politique, nous sommes en présence de deux groupes, le « libéral », qui part du concept, et la « philosophie positive », qui s'attache au non-concept (MARX, *Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Épicure* in *Œuvres III*, op. cit., p.85-6).

[1569] RENAULT, *Marx et l'idée de critique*, op. cit., p.41 et 43.

doit se critiquer, c'est-à-dire qu'il doit renouveler les termes de sa critique. Rendue « impossible », l'opposition religieuse se résout par l'abolition de la religion – dont les différences ne sont traitées, à la manière hégélienne, que comme autant de « peaux de serpents rejetées par l'histoire ». Grâce à leur reconnaissance de la place de l'homme, leur rapport devient éminemment « critique ». La position de Bauer se bornait à la question de l'émancipation de l' « État chrétien », où l'abolition politique de la religion est immédiatement liée à la fin de cette dernière. Or, écrit Marx, la vraie critique doit porter sur l' « État tout court » et élargir la question à l' « émancipation humaine ». Ce qui importe, ce n'est pas que le Juif abandonne sa religion, mais que l'homme « en général » puisse le faire. C'est la manière par laquelle la question juive est rendue « séculière ». Ce qui est en jeu, c'est la nature du rapport entre la religion et l'État : un rapport politique pose une « critique de l'État politique ».

Ce bouleversement renverse l'ordre du questionnement : au lieu d'imposer le dépassement des limites théologiques, il faut s'adresser à la base de la théologie, c'est-à-dire à l'État, qui a sa propre religion. Si « nous ne transformons pas les questions profanes en questions théologiques », c'est parce que l'État politique, réduit à ce qu'il porte d'humain, n'est pas en conflit avec une « religion déterminée » - mais avec « des éléments profanes déterminés ». Le conflit avec la religion est renvoyé à un conflit avec les principes de l'État.

Les libérations religieuse et politique ont besoin du « détour » d'un médiateur. L'État présuppose la propriété privée pour légiférer. La séparation persiste entre la « société civile », formée par les hommes privés, et la « communauté politique » ou sphère de l'État. Dans cette société, réalité immédiate et « souveraineté illusoire » viennent au jour. Le conflit entre la citoyenneté et la religion n'est qu'un aspect « partiel » de la « contradiction générale », que constitue le « conflit profane entre l'État politique et la société civile ». Dans ce sens, la Révolution française est critiquée parce qu'elle se serait limitée au politique, tout en laissant le social inchangé dans le droit à travers la propriété. Les « droits de l'homme » sont le « droit de cette séparation, le droit de l'individu borné, enfermé en lui-même » telle une « monade ». Autrui n'est pas ce qui permet la réalisation, mais la limite de la liberté. Ces prétendus droits ne surmontent guère l'égoïsme : « Le seul lien qui les unisse, c'est la nécessité naturelle, le besoin et l'intérêt privé, la conservation de leur propriété et de leur personne égoïste ». Dès lors, la vie politique n'est qu'un « moyen » pour toucher à cet idéal de société civile. Cela revient à dire que la liberté cesse dès qu'elle se heurte à cette notion de politique. L'issue proposée est la « réduction du monde humain, des rapports

sociaux à l'homme lui-même » : les « forces sociales » doivent se faire exemptes de la domination de l'État[1570].

Dans les « Lettres à Ruge », nous voyons que la construction d'un « État démocratique » dépend du réveil de la « liberté » ou de la « dignité personnelle de l'homme », sentiment qui sommeille « dans la poitrine de ces hommes ». Faute de quoi, les hommes adhèrent aux rapports de domination : « Les maîtres par héritage sont le but de toute cette société ». Voilà comment Marx voyait le « monde des philistins », le « monde d'animaux politiques », enfin ce « monde déshumanisé ». Les Allemands seraient tellement réalistes que leurs rêves « ne dépassent pas la simple existence ». Toutefois, le rapport pratique est établi, parce que la « pensée du despotisme », ou simplement le « mépris des hommes », s'enracine effectivement dans l' « homme vidé de son humanité ». De plus, « cette pensée a sur beaucoup d'autres l'avantage d'être en même temps un fait », par exemple la monarchie personnaliste prussienne. Le roi de Prusse est un « homme de son temps », ce qui montre du doigt l'absurdité du « monde réel ».

Marx ne se dit pas « désespéré », étant donné que le malaise le laisse « rempli d'espoir ». Contre les idéalistes dociles face au pouvoir, les « ennemis des philistins » partagent les mêmes critiques : ce sont les « hommes qui pensent » et « tous ceux qui souffrent », tous réunis sous le terme générique d' « opprimés ». Le « moyen » de bouleverser l'ordre serait possible à l'intérieur de ce même « système de reproduction des sujets », mis au service de l' « humanité nouvelle ». Les causes de l'effacement de cet homme générique sont déjà montrées comme étant « le système de l'industrie et du commerce, de la propriété et de l'exploitation des hommes ». Ce qui est en jeu, c'est d'ores et déjà l'opposition entre « la souveraineté de l'homme et la souveraineté de la propriété privée ».

Le projet que Marx nourrit à l'aide de Ruge est de « satisfaire réellement les besoins réels ». Tel est le « point de départ » sûr ; pourtant, cela ne garantit pas pour autant le « but », médite Marx. Une fois de plus, se distinguant des jeunes-hégéliens, la « nouvelle tendance » ainsi formulée refuse d' « anticiper le monde dogmatiquement », en se donnant pour tâche de « découvrir le monde nouveau, en commençant par la critique du monde ancien ». Ce passage est décisif pour la compréhension de la négation de la perspective philosophique en vigueur. Marx célèbre le fait que « la philosophie s'est sécularisée » ; la raison en est qu'elle « se trouve entraînée dans le tourment du combat de manière non seulement extérieure, mais aussi intérieure ». La « construction de l'avenir » est résolument écartée, d'où la

[1570] MARX, Karl, *À propos de la question juive*, in *Philosophie*, traduction Maximilien Rubel avec Louis Évrard et Louis Janover, Gallimard/Folio, (1994), 2005, p.49, 52-9, 67-8, 71-5 et 78-9.

maxime du projet critique : « la critique impitoyable de tout l'ordre établi », ce qui comprend évidemment la philosophie[1571].

Annonçant un thème développé dans les *Manuscrits de 1844*, le « communisme » est entendu comme « abstraction dogmatique », car il est « infecté » de l' « intérêt privé ». Il n'est, dans ces termes, question que de l'appropriation individuelle, ce qui amène Marx à écrire : « Par conséquent, abolition de la propriété privée et communisme ne sont nullement identiques ». Sa position relève du « principe socialiste » qui est censé s'occuper de la « réalité »[1572]. Si la critique de la politique est associée à une prise de parti dans le domaine de la politique, il reste à nuancer ce sur quoi porte cette critique. La politique présente est capturée par le maillage institutionnel et étatique, tandis que « le » politique relève des besoins et des passions – et des luttes sociales pour leurs satisfactions. Or, la politique critiquée élargit le politique : les besoins inscrits dans l'histoire, c'est-à-dire la « naturalisation » de cette dernière, sont hissés au niveau du politique. Certes, passions et besoins ne sont pas, d'eux-mêmes, immédiatement politiques, « et pourtant, ils expriment bien de l'essence du politique, pour autant que c'est par eux que passe le conflit qui définit le politique ».

Cette stratégie revêt un double sens : *primo*, la politique est définie par l'antagonisme social, ce qui sera à la source de la spécificité de la lutte des classes ; *secundo*, l' « irrationalité » de la politique est dénoncée, tout comme celle des passions qui, dans une certaine mesure, en sont issues. À ce moment, politique et philosophie sont posées comme hétérogènes : « La fondation de l'une par l'autre est une compromission. En témoigne son aspect pragmatique »[1573].

Le cadre théorique est plus déplacé qu'aboli, puisque « nous devons nous soucier tout autant de l'autre face, de l'existence théorique de l'homme, donc prendre la religion, la science etc. pour objet de notre critique ». L'État et la religion sont identifiés comme les approches les plus réussies pour « agir sur nos contemporains ». D'une part, l' « État politique » renferme toutes les « exigences de la raison », même (ou surtout) quand il les déroute : « Partout il suppose la raison devenue réalité. Mais partout aussi, il tombe dans la contradiction entre sa vocation théorique et ses présuppositions réelles ». C'est à la critique qu'il serait dû de dégager « ce conflit de l'État avec lui-

---

[1571] MARX, Karl, « Une correspondance » (Lettres à Ruge), in *Philosophie*, traduction Maximilien Rubel avec Louis Évrard et Louis Janover, Gallimard/Folio, (1994), 2005, p.35-8, 41-2, 45 et 43. La critique des philosophies abstraites de l'histoire pousse à une critique radicale de la philosophie tout court : « La philosophie, ne pouvant absolument plus prétendre sortir de son temps, ne peut s'affranchir des conflits qui la structurent. Elle doit se dépendre du regard intemporel tourné vers la vérité des normes, pour se contenter de prendre parti, de s'engager dans la mêlée » (RENAULT, *Marx et l'idée de critique*, op. cit., p.46).

[1572] MARX, « Une correspondance » (Lettres à Ruge), in *Philosophie*, op. cit., p.43-4.

[1573] RENAULT, *Marx et l'idée de critique*, op. cit., p.47.

même » de sorte à en extraire la « vérité sociale ». D'autre part, la religion se prête, aux yeux de Marx, au rôle de « sommaire des luttes théoriques de l'humanité ».

Marx conseille à la critique de « s'intéresser » aux questions politiques. C'est la raison pour laquelle la théorie peut orienter la lutte politique et obliger que le « parti » se dépasse[1574]. Marx conclut que « rien ne nous empêche de relier notre critique à la critique de la politique, à la prise de parti en la politique, donc à des luttes réelles, et de nous identifier à ces luttes ». En voulant développer les « principes » du monde à l'œuvre à l'intérieur de ce monde, Marx prend ses distances par rapport aux doctrines. Le rapport à la pratique assume la fonction d'éclaireur de celle-ci : « tout ce que nous faisons, c'est montrer au monde pourquoi il lutte en réalité, et la conscience est une chose qu'il doit faire sienne, même contre son gré »[1575].

La devise d'alors consiste dans la « réforme de la conscience » par le moyen de l' « analyse de la conscience mystique », fût-elle religieuse ou politique. « Rendre le monde conscience de lui-même » revient à « expliquer ses propres actions » - et le nom de Feuerbach est prononcé comme inspiration. S'il s'agit d'un « rêve » qu'il est question de s'approprier, le passé et l'avenir ne sont pas si différents l'un de l'autre. Réaliser ces aspirations récupère le passé ; en effet, la tâche est d' « accomplir les idées du passé »[1576]. Bref, cela caractérise l' « examen introspectif (philosophie critique) de notre temps sur ses luttes et ses aspirations »[1577]. Le recours à la philosophie est non seulement légitime, mais nécessaire, dans la mesure où la détermination de la conscience par le devenir historique place irrémédiablement celle-ci en accord avec l'état

---

[1574] Ou soit dépassé ?

[1575] MARX, « Une correspondance » (Lettres à Ruge), in *Philosophie*, op. cit., p.43-6.

[1576] Cette idée nourrira expressément Ernst Bloch et implicitement Walter Benjamin. Néanmoins, malgré l'apport critique de cette conception dans laquelle peuvent éclater les attentes subjectives refoulées ou les possibilités pratiques bloquées, nous sommes de l'avis que ce n'est pas (seulement) l'appel à une dimension temporelle qui va décider de la libération ou de la domination ou encore de la justesse d'une entreprise revendicative. Contre une ontologie du temps, il est prudent d'analyser chaque épisode historique d'après ce qu'il offre, tout en élargissant cette recherche soit par la comparaison (jamais exacte) soit par la projection de conjonctures : il n'y a pas de vérité du temps, sauf que le temps se temporalise (par des actions, conscientes ou non). Nous nous souvenons du *18 Brumaire*, où la confrontation à la nouveauté déclenche un mécanisme de défense vis-à-vis de l'émergence révolutionnaire : le fait de se déguiser en Romain est plutôt le signe de l'appartenance (bourgeoise) que celui d'un jeu de forces contingent (MARX, Karl, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, traduction Gérard Cornillet, Paris, Éditions sociales, 1984, p.69-74). L'action peut défaire les rapports d'exploitation et les signes ossifiés d'appartenance, puisque ce qui est effectué acquiert d'autres déterminations au fil de son cours incertain. Bref, le recours au passé peut être de nature identitaire. Pour une interprétation dans cette perspective, voir LEFORT, *Les formes de l'histoire*, op. cit.

[1577] MARX, « Une correspondance » (Lettres à Ruge), in *Philosophie*, op. cit., p.46.

présent et en au sein. Telle est la raison pour laquelle la critique politique fait appel à une critique de la conscience et à sa puissance de « clarification » : « Cette critique de la conscience ne peut être que théorique et doit prendre une forme réflexive, celle de l' 'auto-compréhension', qui sied tout particulièrement à la philosophie ».

La réflexion impose encore de savoir en quoi le retour de la pensée sur elle-même serait affecté par l'idéalisme, étant donné qu'il s'agit d'une critique du réel. Plus encore, toute critique procédant par l'examen de normes, comment formuler une critique « non normative » ? Selon Renault, « Marx explique que la critique ne pourra plus opposer un devoir être à l'être, et devra se contenter d'énoncer l'antagonisme destructeur du monde historique, en montrant comment le futur y lutte déjà contre le présent ». Ce modèle de « critique interne » développe les contradictions entre ce que la société se donne pour normes et ce qu'elle fait : or, cette norme ne saurait être anhistorique[1578].

Dans « L'introduction », comme dans la période de réélaboration de l'héritage de Feuerbach, l'émancipation politique ne diffère pas de celle de l'humain. Le corps est à la fois une force sociale et politique : « La critique qui s'attaque à cette matière est un corps à corps, et, dans un corps à corps, qu'importe que l'adversaire soit du même rang, noble ou intéressant ; l'important, c'est de le toucher ». Ce que Marx exige, c'est une démocratie radicale, constatée non seulement dans le rapport de l'individu à l'État, mais également entre les individus eux-mêmes. La politique, tout comme la religion, est sociale et par conséquent porteuse de la puissance générique humaine. C'est pourquoi une critique politique de la politique accepte que celle-ci soit l'outil de la libération et exige son élargissement, par la dénonciation de l'État comme branche politique de la division du travail. Il reviendrait à la philosophie d'acquérir une forme lui permettant de se réaliser, forme passant par la pratique ; dès lors, la critique de l'aliénation prend la forme d'une critique de la philosophie.

Dans « L'introduction », il est question de trouver un sujet historique aussi radical que la critique, qui restait isolée. Le prolétariat naissant est à même d'engendrer cette alliance avec la philosophie. Ainsi, si ce projet se réalise, ce n'est pas dans le sens d'un achèvement, mais dans celui d'un passage à la pratique. Marx critique le point de vue de Bauer, qui était le sien en 1841, selon lequel la critique philosophique serait immédiatement pratique[1579].

[1578] Nous avons affaire au modèle sceptique de critique, celui qui ne présuppose pas la validité des normes et qui a également été utilisé par Hegel dans la *Phénoménologie* (RENAULT, *Marx et l'idée de critique*, op. cit., p.49, 51-3).

[1579] MARX, « Introduction » à « Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel », in *Philosophie*, op. cit., p.93 et 101 : « Les besoins théoriques seront-ils immédiatement

Marx doit à Feuerbach la signification de son concept d'aliénation : « Le concept est utilisé par Feuerbach dans le cadre de l'analyse de la religion, interprétée comme une conscience inversée que l'homme a de lui-même ». Dieu est caractérisé par des « prédicats infinis », tels que l'amour, la volonté et la connaissance infinis – mais ceux-ci engendrent l'essence de l'homme[1580]. La « critique de la religion », déjà menée à bien pour l'essentiel, cède la place à une « critique irréligieuse » : « l'homme, c'est le monde, l'homme, c'est l'État, c'est la société »[1581]. En revanche, chez Marx, l'aliénation ne désigne plus la seule conscience, mais ce qui la produit : elle désigne le lieu historique dans lequel l'essence de l'homme ne parvient pas à se réaliser, hormis d'une manière inversée, issue de l'idéalisme. Cela dit, la relation se situe entre une aliénation réelle et une aliénation idéelle, les deux termes de l'analyse, car la réalité de la conscience est un produit :

> « L'aliénation réelle contiendra elle-même le rapport d'une aliénation matérielle – celle de la société – et d'une aliénation idéelle – celle de la politique –, la non-réalisation de la dimension générique dans la société étant connexe d'une réalisation, mais idéelle et inversée, dans les institutions politiques ».

Alors que la philosophie marxienne de 1841 se satisfaisait de l' « affirmation métaphysique que la négation est la vérité de la négativité », ici la négativité est nommée dans sa présence même. La non-réalisation des besoins à une époque déterminée ne suffit pas à en décréter la fin : « ceux-ci seront toutefois présents, ne serait-ce que sous la forme transposée et inversée de rêves et d'aspirations ». Nous nous permettons de citer ici l'heureuse formule d'Emmanuel Renault : « L'aliénation est la contradiction de la présence et de l'absence de l'être générique de l'homme ». En termes pratiques, il est question d'une contradiction entre un présent inassouvi et une demande d'épanouissement tournée vers l'avenir. Être critique signifie alors s'attaquer aux obstacles de cette concrétisation. La propriété privée affirme ses droits en tant que responsable de l'empêchement qui laisse l'activité humaine aux recoins de l'égoïsme.

En outre, nous savons avec Feuerbach que la conscience aliénée est porteuse d'un moment de vérité en ce qu'elle exprime le résultat de l'inversion d'un besoin réel. Marx s'approprie cela et l'historicise : une

---

pratiques ? Il ne suffit pas que la pensée tende à la réalisation, il faut que la réalité tende elle-même à la pensée ». (RENAULT, *Marx et l'idée de critique*, op. cit., p.57).

[1580] Ibidem, p.57.

[1581] MARX, « Introduction » à « Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel », in *Philosophie*, op. cit., p.89.

conscience plongée dans son époque est l'instance où les aliénations qui structurent la réalité se reproduisent. Néanmoins, même les formes aliénées ont une valeur de protestation : la forme religieuse serait une protestation inversée. La religion étant la « théorie générale » des inversions produites par le monde, sa « réalisation chimérique » de l'essence générique porte néanmoins deux tendances : elle est tantôt l' « expression de la misère réelle », tantôt la « protestation contre la misère réelle ». La religion reste un esprit, mais « d'un état de choses où il n'est point d'esprit »[1582]. L'idée d'un bonheur céleste est un refus et, du coup, une exigence de vrai bonheur – tout comme l' « opium » est un refus de la douleur[1583].

Une fois de plus, la critique n'avance pas d'elle-même, elle doit « se contenter d'épouser la crise » ; en tant que dénonciation, elle s'érige à la fois en tant que critique interne de la philosophie (comme figure de l'aliénation) et que contradiction entre les discours de justification et les protestations qui lui sont adressés. Bref, la réalité sociale se voit démasquée de ses prétentions philosophiques et religieuses. Ce qui est mis en œuvre, c'est, déjà, le concept d'idéologie. Il est partiellement acquis, puisque les idées sont lues dans leurs rapports sociaux – elles en sont soit l'inversion soit la justification. Toutefois, le facteur de la domination de classe est ici appréhendé « en un sens anthropologique qui en fait l'expression de désirs ». Or, vivre sans illusions c'est vivre selon ses besoins[1584].

Le renouvellement opéré par Marx se réclame de Feuerbach et de son idée de « réforme de la philosophie ». Selon ce dernier, le projet philosophique de son temps est caractérisé par l'introduction dans la philosophie de ce que celle-ci n'avait pas thématisé[1585] : « Elle désignera de même chez Marx la prise en charge par la philosophie de son impensé historique » - d'où l'idée que l'on ne peut pas nier la philosophie sans la réaliser. Jusqu'alors, la critique théorique devait diriger la lutte révolutionnaire, et, dans « L'introduction », la théorie doit aussi déterminer les objectifs pratiques. Forme et contenu de la philosophie sont désavoués par la démarche marxienne : la philosophie n'est qu'un effet de l'inversion

[1582] RENAULT, *Marx et l'idée de critique*, op. cit., p.59-63.
[1583] MARX, « Introduction » à « Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel », in *Philosophie*, op. cit., p.90.
[1584] RENAULT, *Marx et l'idée de critique*, op. cit., p.65-6 et 69 : « Par sa critique des normes morales, la critique théorique interdit toute nécessité et toute impossibilité morale. Elle ouvre par là même une possibilité morale – entendons le contraire de l'impossibilité morale et non la moralité d'une possibilité – pour qu'une pratique s'y engouffre ».
[1585] FEUERBACH, Ludwig, *Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie*, § 45, in *Manifestes philosophiques*, op. cit., p.116 : « Il faut que la philosophie introduise dans le texte de la philosophie la part de l'homme qui ne philosophe pas, bien plus, qui est contre la philosophie, qui combat la pensée abstraite, donc tout ce que Hegel ravale à l'état de note ».

idéaliste. L'idéalisme, quant à lui, l'empêche de « prendre conscience de sa propre historicité comme de la véritable nature de l'histoire »[1586].

La philosophie allemande, une « histoire de rêve » ou une « posthistoire en pensée », doit être l'objet de l'histoire réelle du peuple allemand :

> « Son avenir ne peut se borner ni à la négation immédiate de ses conditions politiques et juridiques réelles, ni à la réalisation immédiate de ses conditions idéelles, car il possède la négation immédiate de ses conditions réelles dans ses conditions idéelles »[1587].

Marx ne prend position ni pour un socialisme dépourvu de pensée ni pour des philosophies qui font de l'historicité des grillons d'emprisonnement du passé. Ces considérations permettent d'évaluer la portée de l'affirmation selon laquelle on ne peut nier la philosophie sans la réaliser[1588] : « En un mot : vous ne pouvez surmonter la philosophie sans la réaliser ». À notre avis, cela se conjugue avec l'idée de la réalisation du passé et du rêve présente dans les « Lettres à Ruge ». La mise en relief, répétée, de la religion porte le « germe » de la « vallée de larmes » de sa réalité. C'est pourquoi la « tâche de l'histoire » émerge et se propose de bâtir la « vérité de l'ici-bas ». La philosophie, quant à elle, est un « moyen ». Elle est « au service de l'histoire » et sa « tâche » est de démontrer le caractère profane des aliénations à travers le projet suivant : « La critique du ciel se transforme ainsi en critique de la terre, la critique de la religion en critique du droit, la critique de la théologie en critique de la politique ».

Comme dans les autres textes de cette période, la « révolution purement politique » s'oppose à la « révolution radicale, (…) émancipation universellement humaine ». La « nécessité matérielle » de la contrainte porte en son sein une « possibilité positive » d'émancipation. Le « prolétariat », ayant subi un « tort absolu », a été exclu de l'histoire, et il ne lui reste que son « titre humain » : sa « perte totale » est à même d'engendrer sa « reconquête totale ». L' « irruption du mouvement industriel » prouve que « la pauvreté [est] produite artificiellement ». L'événement revendique ses droits de dissolution : cette irruption soudaine n'est qu'un « moment » où les ordres, dépourvus de « grandeur d'âme », forment l' « âme du peuple ». L' « enthousiasme pour la puissance politique » devient une « force matérielle » parfaitement effective. Cette « hardiesse révolutionnaire » se

---

[1586] RENAULT, *Marx et l'idée de critique*, op. cit., p.70-1.
[1587] MARX, « Introduction » à « Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel », in *Philosophie*, op. cit., p.96-7.
[1588] RENAULT, *Marx et l'idée de critique*, op. cit., p.73.

lance contre son adversaire et le défie : « Je ne suis rien, et je devrais être tout ».

Les hommes porteurs de cet élan révolutionnaire, le « résultat négatif de la société », érigent comme principe de la nouvelle société la « négation de la propriété privée ». Ainsi, c'est à travers la division du travail qu'est ici signée l'alliance entre la philosophie critique et les prolétariats, du moins implicitement (puisque le terme n'apparaît pas). Ceux-ci sont les « armes matérielles » de la philosophie, qui devient leur « arme spirituelle » :

> « La tête de cette émancipation, c'est la philosophie, son cœur le prolétariat. La philosophie ne peut devenir réalité sans l'abolition du prolétariat, le prolétariat ne peut s'abolir sans que la philosophie ne devienne réalité ».

Malgré cette nuance, la condamnation – suivie du dépassement – de la « philosophie spéculative du droit » débouche sur une altérité : « la *praxis* ». C'est dans le sens d'un tel accord que nous comprenons l'affirmation selon laquelle,

> « de toute évidence, l'arme de la critique ne peut pas remplacer la critique des armes : la force matérielle doit être renversée par une force matérielle, mais la théorie se change, elle aussi, en force matérielle, dès qu'elle saisit les masses »[1589].

Si, comme nous l'avons répété, d'un côté, la philosophie n'a pas d'effets immédiats[1590], d'un autre, la connaissance de la dynamique antagoniste du réel exige une nouvelle forme de rationalité.

En conclusion, la critique marxienne de Feuerbach marque l'accomplissement de la critique marxienne de la philosophie. Il découle de cela un nouveau concept d'humanité et, par conséquent, un nouveau concept d'aliénation. Cela a poussé Marx à chercher des « causes réelles explicatives » de cette aliénation et à élargir la critique de la religion à la politique et à la société. Si en 1843 la réflexion était en quête de sa propre justification et se cherchait un sujet, cette autonomie de la pensée sera désavouée dans le cours même de la pensée de Marx. Dans la critique de l'économie politique, c'est la « possibilité ouverte par la connaissance de l'objet » qui commande la réflexion. La théorie dépend de cela : la connaissance du réel a engendré le retour réflexif[1591].

[1589] MARX, « Introduction » à « Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel », in *Philosophie*, op. cit., p.97, 92, 90-1, 103, 106-8, 104, 106-8 et 99.
[1590] C'est-à-dire qu'elle ne fait pas événement.
[1591] RENAULT, *Marx et l'idée de critique*, op. cit., p.75 et 106.

LA NATURE DU TRAVAIL

Il n'est pas du tout dans notre intention d'utiliser les *Manuscrits de 1844* ou d'en proposer une lecture d'ensemble quelle qu'elle soit. La thèse de l'un des traducteurs de l'œuvre, Émile Bottigelli, selon laquelle il s'agit d'un « tout complexe »[1592], est fragile, dans la mesure où d'autres études ont réuni suffisamment de matériaux prouvant le contraire. Pour ce qui est de leur exégèse, nous nous rapportons au livre *Lire les Manuscrits de 1844*. Emmanuel Renault établit un grand recueil de la généalogie des *Manuscrits*, aux niveaux de leur rédaction, de leurs positions et influences intellectuelles. Nous retenons le fait que ceux-ci n'ont pas été rédigés simultanément, que Marx menait d'autres activités à cette période, qu'il a écrit d'autres cahiers à ce moment et que, finalement, l'annonce d'une autre série d'écrits dans le troisième manuscrit ne préparait pas une étude sur l'économie politique, mais était liée à la rédaction de *La sainte famille*[1593].

Nous lisons dans sa préface même le désir de Marx de ne pas « mêler » la critique de la philosophie spéculative aux « diverses matières », qui mériteraient, dit-il, des brochures séparées – alors même qu'il affirme que l'économie politique peut y figurer « *ex-professo* ». De même, Marx estime que la critique doit s'attaquer à l'économie politique empirique. Notons que même s'il était, disons, « soumis », à une prégnance théorétique du concept d'aliénation et de ses controverses, Marx entrevoit une approche qui respecte les spécificités de chaque domaine de recherche à travers de l'appel à la « détermination » :

> « Tout ceci est fondé dans l'essence de l'aliénation : chaque sphère m'applique une norme différente et contraire, la morale m'en applique une et l'économie une autre, car chacune est une aliénation déterminée de l'homme et chacune retient une sphère particulière de l'activité aliénée, chacune est dans un rapport d'aliénation à une autre aliénation »[1594].

Comme le remarque Emmanuel Renault, Marx refuse d'appréhender l'histoire par le biais de l'esprit hégélien, où la théorie et le réel s'identifient. C'est à ce moment, voire plus tôt, que sa pensée s'érige sur la base d'un « criticisme systématique ». Ainsi, la critique est bâtie par l'articulation

---

[1592] BOTTIGELLI, Émile, « Présentation », in *Manuscrits de 1844*, op. cit., p. XXXIX.
[1593] RENAULT, Emmanuel, « Introduction – Comment lire *Les Manuscrits de 1844* ? », in *Lire les Manuscrits de 1844*, sous la direction d'Emmanuel Renault, *Actuel Marx – Confrontation*, Paris, PUF, 2008, p.11.
[1594] MARX, *Manuscrits de 1844*, op. cit., p.1-2 et 104.

> « de la critique des formes de conscience et de celles de leurs objets, pour constituer un système de critiques où s'enchaînent critique de la philosophie, critique de la religion, critique de la philosophie du Droit, critique de la politique, critique de la société civile » et, bientôt, de l'économie politique[1595].

La question est de savoir si ces extériorisations spécifiques, tout en ayant une médiation à la fois productrice et conférant un mouvement au capital, ne sont que des sphères étanches, ou s'il y a en eux une tendance commune due au moins à une cause commune. Nous sommes de l'avis que la dominance des objets concrets par le principe marchand se fait sentir au moment où ces dernières deviennent autant de signes de possession ou d'appartenance.

Il en va de même pour la politique, puisque Marx, étant arrivé à Paris, non seulement aurait lu, mais aurait surtout suivi le mouvement ouvrier. Cela correspond à la traduction du socialisme français en jeune-hégélianisme à travers un mouvement, spécifique à Marx, passant de la critique de la religion au communisme. En outre, pour ce qui est des cahiers, ceux-ci pourraient facilement passer, comme en atteste le premier des manuscrits, pour de simples notes de lectures, voire des transcriptions. Quant à leur articulation, il vaut mieux essayer tout d'abord d'en dégager les enjeux spécifiques, pour ensuite chercher leurs éventuelles résonnances mutuelles. Nous nous contenterons de réfléchir à la lecture que Marx fait de Hegel et de la théorie de l'histoire qui en découle. Ajoutons que, s'il est vrai que cet enjeu interdit une lecture « thématique » de l'aliénation, ou du moins en limite la portée, et si ce que l'on vise par là est le présent de la situation marxienne, il n'en est pas moins vrai qu'une théorie de l'histoire en découle et qu'à partir du double mouvement de critique et de reprise de Hegel[1596] la voie est ouverte pour que le résultat du « naturalisme » marxien cède la place aux exploits plus libres (c'est-à-dire libérés) du hégélianisme qu'évoque, par exemple, *L'idéologie allemande*.

La réappropriation de l'objectivité que propose Hegel fait que le monde sensible devient « essences spirituelles ». Le « caractère humain de la nature et de la nature engendrée par l'histoire » sont certes des « produits », mais des produits, ici, de l'esprit. Cependant, puisque Hegel retient

---

[1595] RENAULT, *Marx et l'idée de critique*, op. cit., p.55.

[1596] Ce qui ne signifie pas forcément un « dépassement », une « sursomption » : « Plus qu'à un simple recours à Feuerbach, le 'changement de niveau' repose sur une mobilisation de Feuerbach dans un raisonnement qui relève de la philosophie de l'histoire », puisque les conflits soulevés dans l'économie permettraient à l'humanité de se retrouver (RENAULT, « Introduction – Comment lire *les Manuscrits de 1844* ? », in *Lire les Manuscrits de 1844*, op. cit., p.24 et 17).

l'aliénation, la *Phénoménologie* reste une « critique cachée », car non entièrement développée. Les sections consacrées à la « conscience malheureuse » et à la lutte des consciences sont considérées par Marx comme quelques uns de ces éléments critiques dont la forme reste encore aliénée – critiques de l'État, de la religion, de la vie civile etc. Au premier abord, pourtant, la « critique » - en référence, ici, à Hess, Feuerbach, Engels, Weitling et aux socialistes – est comparée à une « critique positive en général », fondée sur les arguments de Feuerbach. Parce que celui-ci a su mener à bien une « critique humaniste et naturaliste positive ». Ainsi, la critique à Hegel se faisait d'autant plus nécessaire que ses épigones ne l'ont pas faite, « ce qui est un manque de sérieux inévitable, car même critique, le théologien reste théologien ».

Marx est prêt à saluer la grandeur de Feuerbach. Il soulève trois points décisifs de sa philosophie : 1) la philosophie ne serait rien d'autre que la « religion transposée dans la pensée », religion dont l'existence relève de l'aliénation de l'essence humaine sensible ; 2) Feuerbach aurait fondé le « vrai matérialisme » aussi bien que la « science réelle », puisque, écrit Marx, le rapport de « l'homme à l'homme » devient la base de la théorie ; 3) finalement, il découle de cela que le positif, qui s'auto-constitue, prend la place d'une négativité qui aspire à l'absolu[1597]. L'essence vraie étant, selon Feuerbach, anthropologique, les *Principes de la philosophie de l'avenir* postulent, au paragraphe 59, que l'essence de l'homme est la « communauté », dans un rapport entre les hommes dont la réalité équivaut à la « distinction du moi et du toi »[1598]. Ce que fait Marx, c'est, sinon historiciser les rapports humains (ce qui est les cas dans les *Thèses sur Feuerbach*), du moins les établir comme des rapports sociaux se constituant dans l'espace intersubjectif. Cette inflexion serait au préalable passée par la lecture de Moses Hess et de son ouvrage *L'essence de l'argent*, qui fait glisser la catégorie feuerbachienne de « genre humain » à celle de « coopération ». Une telle « essence générique » est porteuse de « forces » dont l' « activation » dépend strictement du « commerce » humain[1599]. Il en découle que, chez Marx, l'intersubjectivité ne se limite plus à être « soudée par l'amour », mais qu'elle s'articule, avant tout, par la pratique – notamment la production.

Néanmoins, au lieu de considérer sommairement les *Manuscrits de 1844* comme un texte feuerbachien, il serait plus conforme à sa lettre d'y voir une

---

[1597] MARX, *Manuscrits de 1844*, op. cit., p.131-2, 2-3 et 34.
[1598] FEUERBACH, *Principes de la philosophie de l'avenir* in *Manifestes philosophiques*, op. cit., p.198.
[1599] HESS, Moses, dans BENSUSSAN, Gérard, *Moses Hess. La philosophie, le socialisme*, Paris, PUF, 1985, « De l'essence de l'argent », § 2. Cité par RENAULT, « Introduction – Comment lire *les Manuscrits de 1844* ? », in *Lire les Manuscrits de 1844*, op. cit., p.18.

réélaboration du concept d'aliénation par Marx, plutôt que l'application de celui-ci à d'autres objets[1600]. Cela dit, le moment marxien est certes jeune-hégélien, mais dans son mouvement de différenciation, il trace un « lien distendu » par rapport au groupe de penseurs du même nom, et notamment à Hegel. La stratégie de Marx consisterait dans un double effort afin de se distancier d'une philosophie qui se réfugie dans l'abstraction et de s'inscrire dans une tradition critique qui pourrait « libérer les potentialités » d'une philosophie tournée vers l'effectivité[1601], et donc vers l'histoire. En ce qui concerne notre exposé, nous nous consacrerons aux réflexions sur Hegel (donc plutôt au troisième manuscrit) pour ensuite dégager notre analyse.

Si la critique de Hegel menée par Feuerbach au sujet de l'inversion religieuse[1602] reste pour Marx un acquis, il n'est pas moins évident que ce dernier ne craint pas de saluer la « grandeur de la *Phénoménologie* » et de son « résultat final », celui-ci étant présenté comme la « dialectique de la négativité comme principe moteur et créateur ». Cela qui revient à dire que Hegel « saisit la production de l'homme par lui-même comme un processus, l'objectivation comme désobjectivation, comme aliénation et suppression de cette aliénation ». En un mot, l'homme objectif a pour essence le « travail » en tant qu'activité naturelle, ce que nous aurons l'occasion de constater. L'homme se manifeste par l'extériorisation de ses forces, ce qui implique une présupposition de l'action des autres hommes « comme résultat de l'histoire ». Un tel échange n'est possible que parce que l'un et l'autre, c'est-à-dire l'homme et la nature, se comportent comme des objets et sont posés comme des objets[1603].

Emmanuel Renault est d'accord avec l'idée que la question de l'aliénation traverse les *Manuscrits*. Elle vient au jour comme critique du travail aliéné, comme définition du communisme en tant que critique d'une telle aliénation et, finalement, dans l'interprétation de la *Phénoménologie de*

[1600] ANGAUT, Jean-Christophe, « Un Marx feuerbachien ? », in *Lire les Manuscrits de 1844*, op. cit., p.60-1 et 53.
[1601] BUÉE, Jean-Michel, « Les critiques de Hegel entre 1843 et 1845 », in *Lire les Manuscrits de 1844*, op. cit., p.49.
[1602] Le nombre de comparaisons possibles est énorme. Nous avons lu avec profit *Lire les Manuscrits de 1844*, dirigé par Emmanuel Renault. Ainsi, nous citons à propos de Feuerbach : « Pour enrichir Dieu, l'homme doit se faire pauvre ; pour que Dieu soit tout, l'homme doit n'être rien » (*L'essence du christianisme*, « Introduction », in *Manifestes philosophiques*, op. cit., p.87). On peut lire chez Marx : « Plus l'ouvrier s'extériorise, plus le monde en devient puissant ». Or, ce rapport est comparable à la religion : « Plus l'homme met de choses en Dieu, moins il en garde en lui-même ». L'ouvrier perd alors son objet (MARX, *Manuscrits de 1844*, op. cit., p.58). Dans les deux cas, nous témoignons de la perte de soi dans la production de soi : tel est un des aspects de l'aliénation.
[1603] MARX, *Manuscrits de 1844*, op. cit., p.132.

l'esprit[1604], à la fois comme philosophie aliénée et pensée de l'extériorisation par le travail. Une telle stratégie aurait permis à Marx de prendre ses distances envers les jeunes-hégéliens et d'élaborer, en termes spéculatifs, des revendications communistes. Marx, lorsqu'il décrit la dépossession objective de l'essence humaine par l'histoire en convergence avec l'expérience subjective qui en découle, « permet de faire converger la philosophie critique de l'histoire des jeunes-hégéliens et la critique sociale concrète des socialismes et des communismes de l'époque »[1605].

Le travail étant ce qui fournit l'essence de l'homme, le « produit » qui en résulte est, immédiatement et en termes hégéliens, étranger à son producteur, « comme une puissance indépendante ». Nous avons affaire à un travail « fixé, concrétisé dans un objet ». Cette dynamique étant incluse dans le capitalisme, elle est vécue « comme la perte pour l'ouvrier de sa réalité, l'objectivation [est vécue] comme la perte de l'objet ou l'asservissement à celui-ci, l'appropriation comme l'aliénation, le dessaisissement ». De plus, ce que Marx énonce, et qu'il ne démontre pas dans les *Manuscrits*, c'est que « toutes ces conséquences se trouvent dans cette détermination : l'ouvrier est à l'égard du produit de son travail dans le même rapport qu'à l'égard d'un objet étranger »[1606]. Dans ce qui semble n'être qu'une description, Marx établit une différence entre l'aliénation et l'objectivité du processus de travail :

[1604] Lukács distingue dans la *Phénoménologie de l'esprit* trois formes d'aliénation, qui auraient été remaniées par Marx dans les *Manuscrits* : premièrement, la relation entre le sujet et l'objet est régie par le travail : « naît ici le problème de l'objectivité de la société, de son évolution, des lois de cette évolution, l'idée selon laquelle les hommes font leur propre histoire étant entièrement maintenue ». Pour Lukács, on rapporte la « nécessité » de l'objectivité à la subjectivité de la *praxis* – telle est la leçon à tirer de cet aspect, plutôt que les prétendues « lois » d'on ne sait quelle « évolution ». Deuxièmement, il s'agirait déjà de la forme capitaliste de l'aliénation, que Marx appellera « fétichisme » (LUKÁCS, *Le jeune Hegel II*, op. cit., p.348-50). En commentant l'essor de la physiocratie, Marx écrit que la terre est reconnue comme quelque chose d'indépendant du travail humain. Toutefois, du coup, le « fétichisme de la vielle richesse extérieure » exige, dans ce raisonnement dialectisant, que l'essence de la richesse (donc le travail) soit reconnue – quoique cela s'effectue encore dans le domaine de l'aliénation. Nous trouvons encore ce passage dans les Manuscrits au sujet du fétichisme : « L'hostilité abstraite entre sensibilité et esprit est nécessaire tant que le sens de l'homme pour la nature, le sens humain de la nature, donc aussi le sens naturel de l'homme n'est pas encore produit par le travail propre de l'homme » (MARX, *Manuscrits de 1844*, op. cit., p.82 et 106). Le manque de clarté des catégories hégéliennes les mène à juxtaposer les deux sphères que sont le travail et le fétichisme, ce dernier étant la conséquence nécessaire de celui-ci. Troisièmement, ce concept est universalisant, dans la mesure où l'aliénation correspond à la « choséité » ou à l' « objectivité » : elle est l'histoire et la genèse de l'objectivité (LUKÁCS, *Le jeune Hegel II*, op. cit., p.348-50).

[1605] RENAULT, « Introduction – Comment lire *les Manuscrits de 1844* ? », in *Lire les Manuscrits de 1844*, op. cit., p.22-3.

[1606] MARX, *Manuscrits de 1844*, op. cit., p.57.

> « Cette dernière est un trait caractéristique du travail en général (…), tandis que l'aliénation est un phénomène qui résulte de la division sociale du travail au sein du capitalisme, de la naissance du soi-disant travailleur libre qui doit travailler avec des moyens de production étrangers », auxquels il fait face comme une puissance étrangère[1607].

Dans une nature naturalisée (c'est-à-dire insérée dans un processus qui inclut l'homme), propriété et richesse sont rattachées à leur source subjective, à savoir, le travail. Une telle « révolution copernicienne » dans l'économie, pour paraphraser Autin[1608], arrache la propriété du domaine de la pure nature et ne la conçoit plus comme un « simple état de choses extérieur à l'homme ». C'est pourquoi, « sous couleur d'une reconnaissance », les économistes ne faisaient que faire avancer l'exploitation de l'homme. Ses premières études d'Adam Smith amènent Marx à voir que, chez l'Écossais, l'homme est défini par rapport à la propriété privée. Smith aurait perdu le « rapport de tension avec l'essence extérieure » de celle-ci – qui se présente comme une « énergie cosmopolite, universelle », renversant barrières et voulant être absolue et unique[1609].

Loin d'être réalisée, l'essence générique se voit déplacée : l'individu ne pourrait, immédiatement, qu'intérioriser cette séparation et l'accepter. La « vie réelle » s'enracine dans les individus en communauté, et l'idéologie se loge sur ce terrain ; le vécu s'épanouit dans le domaine de la représentation. Confronté à des objets autres que ceux à proprement parler théologiques – tels que le salaire, la rente foncière et le capital –, Marx utilise la grille de Feuerbach non pour distinguer l'économie de la religion, mais pour mettre leurs effectivités à l'épreuve. C'est pourquoi l' « extension du concept d'aliénation » peut exercer une « fonction synthétique », dans la mesure où, d'un point de vue méthodologique, conscience et vie réelle sont réunies en un même schème critique. Cela suspend, en revanche, les ontologiques spécifiques : « Car il [Marx] ne se contente plus de la référer à une cause sociale, il souligne aussi ses effets sur la vie collective »[1610].

Marx expose ainsi l' « étroitesse » de la *Phénoménologie*, notamment dans son dernier chapitre, sur le savoir absolu. Examiné « du point de vue de l'économie politique moderne », Hegel ne remarque que le « côté positif » du travail. Ce constat permet à Marx d'écrire que « le travail est le devenir pour soi de l'homme à l'intérieur de l'aliénation ou en tant qu'homme aliéné.

[1607] LUKÁCS, *Le jeune Hegel II*, op. cit., p.361.
[1608] AUTIN, Gautier, « Religion et économie », in *Lire les Manuscrits de 1844*, op. cit., p.119.
[1609] MARX, *Manuscrits de 1844*, op. cit., p.79-80.
[1610] AUTIN, « Religion et économie », in *Lire les Manuscrits de 1844*, op. cit., p.115-6 et 123-5.

Le seul travail que connaisse et reconnaisse Hegel est le travail abstrait de l'esprit ». Chez Hegel, l'aliénation n'appartient qu'à la conscience, ce qui lui permet de récolter dans sa philosophie toutes celles qui l'ont précédée[1611]. En définitive, la suppression de l'objectivité transforme l'homme en un être spirituel. Contre l'abstraction, Marx affirme que l' « homme est de la nature du Soi », comme chacune de ses « forces essentielles » et de ses organes : « C'est plutôt la conscience de soi qui est une qualité de la nature humaine, de l'œil humain etc., et non la nature humaine qui est une qualité de la conscience de soi »[1612]. Il se dessine là la spécificité du concept marxien d'aliénation, étant donné que Marx déclare « le primat de l'aliénation pratique sur son expression théorique ».

Hegel appartenant au champ de l'économie politique et la seule critique valide étant celle de Feuerbach, Angaut suggère la fondation d'une « critique de l'Économie politique sur Feuerbach »[1613] – mais, ajoutons-nous, avec Hegel. Toutefois, reprend Angaut, Marx n'en épargne pas moins Feuerbach du fait que ce dernier aurait méconnu les implications d'un travail qui est certainement plus concret que la catégorie de sensibilité. À un moment donné, Marx énumère des domaines distincts de l'objectivité au sein de l'aliénation, tels que la politique, l'art et la littérature. Parmi elles, l' « industrie » prend part au « mouvement général », et ce à double titre : d'abord et plus généralement, en tant que l'industrie coïncide avec l'activité humaine, ensuite parce que la forme de l'industrie correspond à un moment déterminé de cette activité :

> « Dans l'industrie matérielle courante - on peut (…) la concevoir comme une partie du mouvement général en question, que l'on peut concevoir ce mouvement lui-même comme une partie particulière de l'industrie, puisque toute activité humaine a été jusqu'ici travail, donc industrie, activité aliénée à soi-même -, nous avons devant nous, sous forme

[1611] La pensée se prend pour immédiate – au sens d'être valable pour elle-même -, ce qui laisse son objet intact : « D'un côté cette existence que Hegel dépasse en la transférant dans la philosophie n'est donc pas la religion, l'État, la nature réelle, mais la religion, déjà, en qualité d'objet du savoir, la dogmatique, et, de même, la jurisprudence, la science politique et la science de la nature ». Pourtant, Marx entrevoit une ouverture interprétative : « D'un côté, il [Hegel] est donc en opposition et avec l'être réel et avec la science immédiate non-philosophique ou les concepts non-philosophiques de cet être. Par suite, il contredit les concepts courants ». Ainsi, le dépassement serait chez Hegel l'expression aliénée de l' « objectivation réelle » de l'homme (*Manuscrits de 1844*, op. cit., p.142-3).

[1612] Ibidem, p.132-4.

[1613] ANGAUT, « Un Marx feuerbachien ? », in *Lire les Manuscrits de 1844*, op. cit., p.55 et 66-7.

> d'objets concrets, étrangers, utiles, sous la forme de l'aliénation, les forces essentielles de l'homme objectivées »[1614].

S'il est vrai que Feuerbach évoque l'activité sensible, sa conception du travail – celui qui laboure la terre est un laboureur, celui qui pêche des poissons est un pêcheur[1615] – ne porte que sur des objets indépendants (au sens de « déjà donnés ») de l'homme.

Dans le même passage que celui que nous venons de mentionner, Marx affirme que l'industrie, « quoique sous une forme aliénée », est la « base » de la vie humaine, tantôt en tant qu'acte, tantôt en tant qu'instauration de la réalité. Ce rapport humain à la nature n'est rien d'autre que la « révélation exotérique des forces essentielles de l'homme »[1616]. Comme l'explique finement Angaut, « on sort du face-à-face entre sujet et objet », puisque les hommes interviennent effectivement dans la nature. Autrement dit, l'essence sensible (et communautaire) ne devient effective que par la médiation du travail qui se renouvelle dans le temps. Notons ici le fait que le dépassement de l'humanisme feuerbachien ne retombe pas dans le « dépassement de toute anthropologie ». Nous aurions désormais affaire à une « anthropologie naturaliste »[1617]. Le recours à l'histoire se justifie dans la mesure où celle-ci est « elle-même une partie réelle de l'histoire de la nature, du processus de transformation de la nature en homme ».

Si la nature est déterminante dans tous les domaines du vivant, tous les êtres sont doués de « forces essentielles objectives » et « matérielles », dont l'extériorisation crée des « objets réels et naturels » dans un « monde objectif réel ». Car la conscience de soi ne pose que la « choséité », et non la « chose réelle », puisque celle-là est indépendante. En tant que « création », l'acte de poser une chose ne se cristallise qu' « en apparence », écrit Marx dans un vocabulaire issu des querelles intestines du hégélianisme. L'homme qui « aspire et expire » les « forces de la nature » s'érige en sujet de l'acte de poser : « c'est la subjectivité de forces essentielles objectives, dont l'action doit donc être également objective ». Dire qu'il s'agit de l'objectivité revient à affirmer que l'objectivité fait partie de l'homme : celui-ci est posé par des objets ou, conclut Marx, « il est nature ». L'activité n'est pas pure puisqu'elle crée des objets. C'est pourquoi tantôt le « naturalisme conséquent », ou « humanisme », réunit l'idéalisme et le matérialisme et tantôt se distingue d'eux. Ceci dit, il est le seul à même de « comprendre l'acte de l'histoire universelle ».

[1614] MARX, *Manuscrits de 1844*, op. cit., p.94-5.
[1615] FEUERBACH, *Principes de la philosophie de l'avenir*, §7, in *Manifestes philosophiques*, op. cit., p.133.
[1616] MARX, *Manuscrits de 1844*, op. cit., p.95-6.
[1617] ANGAUT, « Un Marx feuerbachien ? », in *Lire les Manuscrits de 1844*, op. cit., p.66-8.

En suivant le texte, on voit que l' « homme est immédiatement être de la nature », qu'il porte des « forces naturelles » et des « forces vitales », ce qui fait de lui un être « actif ». D'autre part, il est également un être « passif », dans la mesure où il est « dépendant et limité », ce qui revient à dire que ses objets se trouvent à l'extérieur de lui et qu'ils sont destinés à combler ses « besoins ». La nécessité du rapport est naturalisée : « Un être qui n'a pas sa nature en dehors de lui n'est pas un être naturel, il ne participe pas à l'être de la nature » : il faut avoir un objet comme tiers terme. Or, un être non objectif serait « unique », tombé dans la « solitude ». C'est la raison pour laquelle il appartient à l'altérité de l'objet de me rendre « autre » : je suis son objet. Ce rapport impose un autre aspect des sens : « Avoir des sens signifie souffrir ». Ensemble, activité et passivité engendrent la « passion » : « La passion est la force essentielle de l'homme qui tend énergiquement vers son objet »[1618].

Le motif naturaliste, détourné par l'aliénation, a pour base une « philosophie du corps humain capable de pâtir », c'est-à-dire, un corps relevant de la passivité et de la souffrance[1619]. Tel est, à ce moment-là, pour Marx, le sens de l'aliénation : l'aliénation qui n'est plus celle de la conscience de soi a partie liée (et de façon bien réelle !) avec les besoins non satisfaits, à commencer par ceux d'ordre physiologiques. Menée jusqu'à son but, cette mouvance s'exprime, du côté des travailleurs, par une vie en proie à la pathogénie (physique et psychique), par la montée de la fatigue et par la réduction de toute activité à un assemblage mécanique, que ce soit dans le secteur industriel (étudié par Marx) ou dans la précarité des opérateurs de télémarketing. Il se trouve donc que la vitalité est « niée socialement, altérée », si bien que l'individu ne se reconnaît plus dans ce qu'il fait.

Cependant, ces phénomènes suggèrent l' « existence d'une première nature réprimée, abaissée, et qui apparaît normativement en cela même ». Stéphane Haber parle d'une souffrance infligée aux « conditions de possibilité 'présociales' »[1620], ce qui nous semble difficile à soutenir. Même cet auteur semble tomber dans la contradiction lorsqu'il défend, quelques pages plus tard, le caractère décisif du dépassement de l'opposition entre l'individu et le social. Nous le citons : « l'individu est d'emblée social dans la mesure où toutes les conditions concrètes importantes des pratiques qu'il met en œuvre sont des produits de l'activité sociale antérieure sédimentés dans les institutions et les habitudes ». Le fait « extra économique » consiste en ceci que l'homme n'a pas besoin de tout son temps pour produire ce dont

[1618] MARX, *Manuscrits de 1844*, op. cit., p.96 et 136-8.
[1619] « Les besoins et les passions désignent une certaine expérience du manque qui exprime la finitude humaine » (RENAULT, *Marx et l'idée de critique*, op. cit., p.58).
[1620] HABER, Stéphane, « 'Le naturalisme accompli de l'homme' : travail aliéné et nature » in *Lire les Manuscrits de 1844*, op. cit., p.138.

il a besoin, ce qui lui confère du temps libre[1621]. De toute façon, c'est par le moyen de la plus extrême passivité, en passant par la plus grande privation, que la nature se laisse voir. L'expérience de « la nature en moi », écrit Haber, est porteuse de mes tous premiers aperçus des rapports de forces et des tendances de l'homme dans le monde ; bien menée à bout, elle libère le « mouvement autonome de la pensée et de l'action » dans leurs liens immanents. Il s'agit somme toute d' « une nature qui, dans l'aliénation, me renvoie plutôt, en creux, aux conditions réelles de ma puissance d'agir et à sa vulnérabilité, mais aussi à mes appartenances, à mes apparentements et à mes dépendances positives »[1622].

Dans le but d'approfondir l'interprétation hessienne de Feuerbach, Marx renvoie à la « catégorie de l'avoir »[1623], dont l'origine relevant de la « soif d'être »[1624] distinct expliquait la formation de l'égoïsme. Si l'abstraction des forces humaines débouche sur la construction de Dieu grâce à l'annulation de celles-là, la pauvreté est d'emblée un « déficit d'être » avant de gagner le domaine de l'avoir[1625]. Nous lisons le passage suivant de Marx non dans le sens d'un spiritualisme digne de revenants égarés, mais surtout à partir de l'exigence matérielle d'une égalité de conditions pour l'inscription et la création des possibilités humaines dans la vie de tous et de chacun :

> « On voit comment l'homme riche et le besoin humain riche prennent la place de la richesse et de la misère de l'Économie politique. L'homme riche est en même temps celui qui a besoin d'une totalité de manifestations (…). L'homme chez qui sa propre réalisation est une nécessité intérieure, comme besoin. Non seulement la richesse, mais aussi la pauvreté de l'homme reçoivent également – sous le socialisme – une signification humaine et par conséquent sociale. Elle [la pauvreté] est le lien passif qui fait ressentir aux hommes le besoin de la richesse la plus grande, l'autre homme. La domination de l'être objectif en moi, l'explosion sensible de mon activité essentielle est la passion, qui devient par là l'activité de mon être ».

[1621] BENSAÏD, *Marx o intempestivo*, op. cit., p.435.
[1622] HABER, « 'Le naturalisme accompli de l'homme' : travail aliéné et nature », in *Lire les Manuscrits de 1844*, op. cit., p.138 et 130.
[1623] MARX, *Manuscrits de 1844*, op. cit., p.91.
[1624] HESS, Moses, « La philosophie de l'action », in BENSUSSAN, *Moses Hess. La philosophie, le socialisme*, op. cit., p.196. Cité par ANGAUT, « Un Marx feuerbachien ? », in *Lire les Manuscrits de 1844*, op. cit., p.57.
[1625] ANGAUT, « Un Marx feuerbachien ? », in *Lire les Manuscrits de 1844*, op. cit., p.57.

Mais il faut aussitôt ajouter le fait que l'être naturel de l'homme est humain ou que les choses n'existent pas immédiatement comme naturelles pour lui :

> « Et de même que tout ce qui est naturel doit naître, de même l'homme a aussi son acte de naissance, l'histoire, mais elle est pour lui une histoire connue et par suite, en tant qu'acte de naissance, elle est un acte de naissance qui se supprime consciemment lui-même. L'histoire est la véritable histoire naturelle de l'homme – (y revenir) »[1626].

En effet, la « position philosophique » de Marx à cette époque relève alors du « naturalisme ». Stéphane Haber définit celui-ci comme la préexistence, par rapport aux faits sociaux et culturels, de ce à quoi ces éléments restent encore attachés – « et qui peut aussi permettre d'en évaluer normativement les manifestations ». Une telle position serait à la fois « théoriquement défendable » et correspondrait à une « forme de vie désirable », dans toutes les implications de ce terme, incarnée par le communisme. L'important n'est toutefois pas de fonder la critique des rapports marchands et de l'aliénation sur une « instance supposée fixe, univoque », à même de départager le bien et le mal. Voilà la raison pour laquelle il revient au concept d'aliénation de se pencher sur une nature non fixe, non fixée et non fixable[1627].

Nous revenons à ce thème avec Marx. L' « histoire universelle », en ce qui concerne l' « homme socialiste », consiste dans la production de l'homme par le travail, c'est-à-dire dans le « devenir de la nature pour l'homme ». Voici la « preuve évidente et irréfutable » de sa « naissance » profane et de son « processus ». D'autant plus que l'homme humanisé, ou l'homme se réalisant, ne l'est [humanisé] qu'en présence concrète de la nature ; par ailleurs, une nature humanisée ne l'est qu'en présence concrète de l'homme. Le rapport entre ces termes nous conduit à ce qu'il est « pratiquement impossible » de se demander s'il existe un « être placé au-dessus de la nature et de l'homme », ce qui aurait pour conséquence l' « inessentialité » de celles-ci. L'athéisme, certes, nie cette inessentialité : l'existence de l'homme est posée par la médiation de la négation de Dieu. En revanche, le socialisme n'aurait pas besoin de cette négation. Son point de départ, tantôt pratique tantôt théorique, est l'essentialité de la nature et de l'homme : « Il est la conscience de soi positive de l'homme, non médiatisée

[1626] MARX, *Manuscrits de 1844*, op. cit., p.97 et 138.
[1627] HABER, « 'Le naturalisme accomplit de l'homme' : travail aliéné et nature », in *Lire les Manuscrits de 1844*, op. cit., p.129-30.

par la suppression de la religion »[1628]. À notre avis, le statut de la médiation est à nuancer – ou à discuter ...

Marx écrit, sans détours, que le « communisme » est l' « abolition positive de la propriété privée », ce qui revient à dire qu'il s'agit d'une appropriation de l'essence humaine est maintenue à l'état de stagnation par la propriété privée. Autrement dit, cette mouvance est celle du « retour à soi » de l'homme en tant qu' « être social »[1629] : « retour conscient qui s'est opéré en conservant toute la richesse du développement antérieur ». Le communisme ainsi décrit est la

> « vraie solution de l'antagonisme entre l'homme et la nature, entre l'homme et l'homme, la vraie solution de la lutte entre l'existence et l'essence, entre l'objectivation et l'affirmation de soi, entre liberté et nécessité, entre individu et genre. Il est l'énigme résolue de l'histoire et il se connaît comme cette solution »[1630].

Ce qui saute aux yeux, c'est que Marx pense le dépassement de la nature non comme le « triomphe du Sujet », mais en tant que « réaffirmation de la nature »[1631], ce qui revient à dire que l'exploration de la nature la sécularise. Mais Bensaïd oppose ici une « désacralisation » au « désenchantement » aliéné : « Le capital crée à peine, sous des formes encore religieuses du fétichisme, les pré-conditions d'une sécularisation de l'existence humaine libérée de ses cauchemars mystiques ». Par ailleurs, d'entrée de jeu, la séparation entre des « sujets de droit » et des « objets de connaissance » ne peut qu'être étrangère à l' « unité dialectique du sujet et de l'objet » : les objets sont « hybrides », soit ils sont naturels et sociaux - et l'histoire est alors un processus d'hybridation - soit ils hybrident naturalisation et humanisation. Ce constant va à la rencontre des *Thèses sur Feuerbach*, qui rejettent à la fois le matérialisme passif et l'activisme mystique[1632]. Il est

---

[1628] D'une part, Marx dégage un « sens positif » de la négation de la négation ou de la négation rapportée à elle-même : c'est qu'à l'intérieur de l'aliénation, Hegel saisit la perte de l'objectivité. D'autre part, Marx développe dans une note une réflexion assez ambigüe au sujet du rôle de la négation de la négation, explicitée par le mot « encore ». La détermination du sensible dans l'histoire peut peut-être aborder celle-ci autrement : « Feuerbach conçoit encore la négation de la négation, le concept concret, comme la Pensée qui se dépasse elle-même dans la pensée et qui, en tant que pensée, veut être immédiatement intuition, nature, réalité » (MARX, *Manuscrits de 1844*, op. cit., p.99, 128 et 144).

[1629] La traduction de Bottigelli dit « homme social », mais nous avons opté pour les indications présentes dans *Lire les Manuscrits de 1844*.

[1630] Ibidem, p.87.

[1631] HABER, « 'Le naturalisme accompli de l'homme' : travail aliéné et nature », in *Lire les Manuscrits de 1844*, op. cit., p.137.

[1632] BENSAÏD, *Marx o intempestivo*, op. cit., p.441-4.

donc légitime de penser la nature comme « totalité du réel ». Ce statut ne la dispense pas du tout du mouvement, et elle ne saurait non plus rester immuable : ce vrai « champ des possibles » se renouvelle par l'action. Par contraste, « devant ces potentialités naturelles, les aliénations apparaissent pour ce qu'elles sont : des aliénations historiques et sociales, qui tiennent aux rapports sociaux qui divisent les hommes en classes différentes et opposées »[1633].

Dans les *Manuscrits*, Marx peint cette société aux essences rapportées comme la « véritable résurrection de la nature, le naturalisme accompli de l'homme et l'humanisme accompli de la nature ». Dès lors le « devenir de l'humanisme théorique » chez Feuerbach est dépassé sous la forme du communisme – car c'est ce dernier qui « revendique la vie humaine réelle comme sa propriété ». Celui-ci se distingue de celui-là en tant qu' « humanisme pratique », car effectivement producteur et relationnel. Chacune de ces figures de l'humanisme n'est opérante que par le biais d'une médiation : dans le cas de l'athéisme, il s'agit de la négation de la religion ; pour ce qui est du communisme, celui-ci se médiatise à travers l'abolition de la propriété privée. Toutefois, explique Marx, « ce n'est que par la suppression de ce moyen terme – qui est toutefois une condition préalable nécessaire – que naît l'humanisme qui part positivement de lui-même, l'humanisme positif ».

Quand Marx englobe le communisme sous la rubrique de l'humanisme, il est question d'un rapport à l'objet à même d'activer ce qui est propre à la réalité humaine[1634]. Comme le rappelle Angaut, un tel objet n'est pas pour la conscience, mais « c'est le produit d'une pratique productive, d'un travail »[1635]. Bien au-delà du but d'une objectivité séparée, l'extériorisation humaine qui agit en retour sur les acteurs se forme à travers le contact avec la nature. Les « sens humains », comme les cinq sens ou même l'esprit et l'amour, ne sont pas donnés une fois pour toutes : ils « ne se forment que grâce à l'existence de leur objet, grâce à la nature humanisée »[1636]. Le dit devenir naturel passe par les « besoins », dont la réalisation se fait par le biais l'activité : nous avons immédiatement affaire à la reconnaissance du désir (naturel) de l'autre ; dans le cadre de la société, l'insertion dans une « contrainte contrariante » et aveugle, ou un retour au primitivisme, sont à écarter. Le « naturel socialisé » est avant tout une chose advenue, c'est-à-

[1633] VADÉE, *Marx penseur du possible*, op. cit., p.451-2.
[1634] MARX, *Manuscrits de 1844*, op. cit., p.89, 143 et 91.
[1635] ANGAUT, « Un Marx feuerbachien ? », in *Lire les Manuscrits de 1844*, op. cit., p.70.
[1636] MARX, *Manuscrits de 1844*, op. cit., p.93-4.

dire un « naturel préservé et prolongé, une force vivifiante incorporée aux rapports sociaux »[1637].

Nous devons dès lors retenir que nos sens s'avèrent réels « dans un rapport interhumain qui est médiatisé par la nature humanisée, c'est-à-dire par le travail »[1638]. Marx est clair à ce sujet et énonce que l'objectivation de l'essence humaine, sous ses aspects pratique et théorique, est le corollaire des sens humains, « nécessaire aussi bien pour rendre humain le sens de l'homme que pour créer le sens humain »[1639]. Voici donc la « nécessité de la médiation par le travail »[1640]. Le travail étant une capacité naturelle (première et universelle) de l'homme, la nature sort du monisme non oppositionnel et même le travail perd le sens de l'acte héroïque par lequel le « nouveau monde » est bâti. La synthèse historique en est la meilleure preuve : « Une histoire qui, par bien des côtés, est la continuation par d'autres moyens de la nature, le processus par lequel la nature peut se réaliser »[1641].

Nous dirions qu'à l'extériorité nécessaire de la nature s'ajoute l'histoire antérieure : de cette conjugaison surgissent, à l'affût, les possibles. Vadée estime que le concept d'aliénation est présent tout au long de la pensée de Marx, et ce sans qu'il ne déroge à son matérialisme. De ce point de vue, l'aliénation est une « nécessité » qui émane des hommes, comme une « puissance sociale » qui s'impose aux individus malgré eux. Néanmoins, au moyen d'une dialectique de l'action et des conditions, l'abstraction ne tient plus. Car cette nécessité contient la possibilité de son dépassement, étant donné que les conditions matérielles (naturelles et sociales) de l'action sont indissociables de l'activité[1642]. Si la conscience aliénée est traitée, chez Marx, comme une « théorie de l'historicité de la conscience », c'est parce que la satisfaction de besoins réels se fait idéalement dans la politique. De même, la pensée historicisée est hissée au rang du politique : « L'historicisation du penser est la présence en lui, contradictoire et irréductible, de la protestation et de la justification »[1643].

Il convient de se rappeler que la propriété privée étant une composition, en principe placée sous un régime d'extériorité quoiqu'elle soit toujours effective, entre travail et capital, le communisme ne peut pas faire simplement « tout sauter ». Calmons-nous, car il n'est pas question de

---

[1637] HABER, « 'Le naturalisme accompli de l'homme' : travail aliéné et nature », in *Lire les Manuscrits de 1844*, op. cit., p.136.
[1638] ANGAUT, « Un Marx feuerbachien ? », in *Lire les Manuscrits de 1844*, op. cit., p.70.
[1639] MARX, *Manuscrits de 1844*, op. cit., p.93-4.
[1640] ANGAUT, « Un Marx feuerbachien ? », in *Lire les Manuscrits de 1844*, op. cit., p.70.
[1641] HABER, « 'Le naturalisme accomplit de l'homme' : travail aliéné et nature », in *Lire les Manuscrits de 1844*, op. cit., p.144.
[1642] VADÉE, *Marx penseur du possible*, op. cit., p.51.
[1643] RENAULT, *Marx et l'idée de critique*, op. cit., p.62-5.

réformisme. Bien au contraire, Marx s'affirme comme critique du « communisme grossier », si proche, comme le commente Franck Fischbach, du socialisme réellement (in)existant[1644] – et du coup des platitudes sur le thème de la démocratisation par le seul développement technique, fût-ce grâce au développement matériel ou à l'immatérialité de l'information. La lecture de Marx peut donc nous révéler ce qu'il y a de suspect dans ces discours prétendument « libertaires ». Ce que ce communisme estime comme étant sa prérogative serait un retour à la naturalité des besoins. Toutefois, il n'est qu'une généralisation du rapport marchand. Niveleur, d'un côté ce communisme est la « domination de la propriété matérielle », si bien qu'il désire « anéantir » tout ce qu'il ne peut s'approprier ; d'un autre côté, une propriété privée singulière est opposée à la propriété privée générale, ce qui donne naissance à l' « envie générale » dans laquelle se dissimule la « soif de richesse ». La « possession physique » reste le seul but envisagé et « le rapport de la propriété privée reste le rapport de la communauté au monde des choses ».

Marx critique le « goût de l'égalisation », ce que Nietzsche aurait aimé s'il l'avait lu. Il s'agit là d'une fausse abolition de la propriété privée, puisque « le monde de la culture » est tout simplement liquéfié « par le retour à la simplicité contraire à la nature de l'homme pauvre et sans besoin, qui non seulement n'a pas dépassé le stade de la propriété privée, mais qui n'y est même pas encore parvenu ». La seule égalité à laquelle il est postulé est l'égalité salariale ; la reconnaissance par autrui passe par la médiation du travail. Il s'agit certes de la sphère du « sensible », dans les termes des querelles jeunes-hégéliennes. Mais, ajoute Marx, du sensible aliéné. En ce sens, Marx démystifie la propriété privée, comme étant la forme sensible où l'homme devient objectif pour-soi, à travers l'extériorisation de son « expression vitale », et en même temps étranger à lui-même, à travers la perte de cette expression[1645].

Il convient donc de retenir le moment d'objectivation par lequel l'homme se rend naturel. À l'opposé, la propriété privée inverse cette réalisation en déréalisation ou perte d'objectivité[1646]. Cela doit être pris dans le sens le plus concret possible, c'est-à-dire que la non-valorisation du produit du travail est le corrélat de la négation des besoins les plus primaires du travailleur – tels que manger et se loger. Ce qui se développe sans limites internes est le « sens de l'avoir », au détriment du refoulement des autres sens, de leur aliénation. La « pauvreté absolue », tel est le résultat auquel nous a menés la

[1644] FISCHBACH, Franck, « 'Possession' versus 'Expression' : Marx, Hess et Fichte », in *Lire les Manuscrits de 1844*, op. cit., p.73.
[1645] MARX, *Manuscrits de 1844*, op. cit., p.85-6, 88 et 90-1.
[1646] FISCHBACH, « 'Possession' versus 'Expression' : Marx, Hess et Fichte », in *Lire les Manuscrits de 1844*, op. cit., p.74.

propriété privée : cette dernière « nous a rendus si sots et si bornés qu'un objet n'est nôtre que lorsque nous l'avons, qu'[il] existe donc pour nous comme capital ou qu'il est immédiatement possédé, mangé, bu, porté sur notre corps »[1647]. Or, la force de travail est certes une force vitale ; le problème est que, soudée au capital, « dans cette humanité, la détermination se nie sans s'abolir ». Autrement dit, les manques produits et déterminés par le capital n'enrichissent pas l'humanité[1648].

Franck Fischbach élabore dès lors les rapports entre Marx, Fichte et Hess[1649], dans le but de penser une alternative à la « possession de la chose ». Ceci revient philosophiquement à poser le rapport à l'objectivité comme « jouissance de l'expression active de soi » et la compréhension de l'essence de l'homme dans l' « acte » plutôt que dans l'objet, ce qui ne saurait s'exempter d'une prise de position politique. En France, récemment, on entendait le slogan « Rien n'est à eux, tout est à nous ! » ; à Porto Alegre, l'expression selon laquelle « le monde n'est pas à vendre » continue à tracer son chemin. Davantage que prendre aux uns, il s'agit de supprimer la propriété privée par l'instauration d'un « usage commun » - fondé non sur la possession mais sur la socialisation de choses dont l'usage par tous peut développer des singularités. Telle est la tâche du « deuxième communisme », dont le rapport à l'objet n'est pas extérieur, mais appartient au genre. Car il ne s'agit plus de s'approprier des choses ou des moyens, mais d'une « réappropriation de soi dans l'objet »[1650]. L'épineuse question de la « transition » peut déjà être aperçue ici[1651].

[1647] MARX, *Manuscrits de 1844*, op. cit., p.102 et 91.
[1648] BENSAÏD, *Marx o intempestivo*, op. cit., p.435.
[1649] Chez Hess, estime Fischbach, l'esprit est toujours individuel, il ne s'agit pas de l'esprit d'un peuple, comme c'est le cas chez Hegel. Ainsi, ce jeune-hégélien s'inscrit dans le sillage d'une philosophie de la conscience : cette dernière, comme chez Fichte, est entendue en tant qu'un « acte ». Cela dit, explique Fischbach, « le point de vue de l'activité est donc commun à Fichte, Hess et Marx, mais, pour ce dernier, l'activité désigne la productivité naturelle d'un être vivant » (« 'Possession' *versus* 'Expression' : Marx, Hess, Fichte » in *Lire les Manuscrits de 1844*, op. cit., p.79).
[1650] FISCHBACH, « 'Possession' versus 'Expression' : Marx, Hess et Fichte », in *Lire les Manuscrits de 1844*, op. cit., p.76-7, 86-7 et 75.
[1651] Nous reviendrons sur ce point plus tard.

L'ÉCONOMIE DANS L'HISTOIRE OU L'ÉCONOMIE DE L'HISTOIRE

À un moment donné de sa recherche, Vadée s'étonne du fait que « Marx, le prince des historiens du XIX° siècle, n'a pas écrit d' 'Histoire' ! ». Il va de soi que nous ne nous intéressons pas ici aux études de la Commune de Paris ni aux suites marquées par la « ruse », et inattendues, de la Révolution française. Ce que nous devons absolument retenir, c'est que Marx n'a jamais ébauché une « histoire générale », quelle qu'elle soit, et encore moins une philosophie de l'histoire au sens mécaniste :

> « Ce que Marx revendique, sans parler de 'lois de l'histoire', c'est de mieux démontrer que ne l'avaient fait ces derniers [Vico, Hegel, Voltaire, Comte, Rousseau et Condorcet] la liaison nécessaire des classes à des phases de la production ».

Il s'ensuit que sa théorie de la nécessité est historique et que l'existence de classes n'est intelligible qu'à travers l'histoire. Il n'est toutefois pas anodin de contrecarrer l'argument selon lequel Marx s'est occupé de l'histoire, fût-ce en tant qu'intervention humaine dans la nature ou encore comme science. Nous nous proposons maintenant de développer plus avant ce sujet.

Dans ce sens, et en ayant affaire à la réalité concrète, Marx pose les jalons d'une « conception dialectique générale plutôt qu[e d]'une 'science' au sens positif du terme ». Celle-là est cernée par des « idées directrices », dans le but d'appréhender une genèse rationnelle de l'histoire, ainsi que le développement et la disparition des modes de production. L'objet de cette science est déterminé : « Ce qui est objet de 'science', ce sont des formes de société et leurs lois immanentes. Parler d'une science de l'histoire en général est équivoque »[1652]. D'une part, la critique de l'économie politique distingue le « bouleversement matériel » propre aux crises économiques de ses conditions superstructurelles, comme nous rapporte la *Contribution*[1653]. D'autre part, même l' « histoire économique *stricto sensu* » ne peut être saisie en dégageant des « lois ». Une compréhension rationnelle porte sur une « raison d'être particulière ». L'histoire concrète est exposée au hasard et à l'arbitraire, « individuel ou social ». Les actions et les décisions font appel aux probabilités, non mathématiques, « mais [à] la probabilité 'philosophique'. C'est à l'historiographie de s'occuper de découvrir les causes singulières de l'action historique des classes et des individus ».

[1652] VADÉE, *Marx penseur du possible*, op. cit., p.238, 236 et 237.
[1653] MARX, *Contribution à une critique de l'économie politique*, op. cit., p.4-5.

Il convient de rappeler que Marx a conservé quelques catégories philosophiques : le besoin, le travail, la production, les forces, la consommation, le développement, l'apparition, la disparition, le devenir, la domination, les rapports sociaux, l'idéologie, la lutte des classes etc. C'est pourquoi les présupposés de *L'idéologie allemande* résultent plus de la science qu'ils ne la produisent : « De même qu'il n'y a pas de production en général, de même il n'y a pas de science de 'l'histoire en général' », mais seulement l'étude de sociétés concrètes. C'est la raison pour laquelle l'étude scientifique du mode de production capitaliste (ce qui fait *Le Capital*) n'est pas l'écriture de son histoire. Pourtant, l'une ne va pas sans l'autre : « la théorie du capital est nécessaire pour comprendre cette histoire », qui précède ce dernier – et la science vient alors en second[1654]. De plus, les sciences historiques, que Marx met au pluriel, sont à la fois « sociales et historiques »[1655].

Le fait que Marx employa le terme allemand « *Wissenschaft* » pour désigner la « science » est digne d'être remarqué. Ce mot recouvrait en effet un grand nombre de disciplines, y compris la critique littéraire, la critique d'art et la critique religieuse. Notons, qui plus est, que l'*Encyclopédie* et la *Logique* de Hegel sont des « sciences ». Que veut dire Marx dans le contexte jeune-hégélien ? « Dans les cercles éclairés et en particulier chez les hégéliens, ce vocable désignait la 'philosophie' ou critique rationnelle de la religion par opposition à la théologie qui se baptisait elle-même 'science' ». Donc, *Wissenschaft* revient à dire « rationnel » ou « critique ». Il s'ensuit qu'une science de l'histoire, s'il elle existe, doit porter sur une connaissance éclairée de l'histoire[1656].

Pour Bensaïd, il s'agit de « faire de la science autrement ». Marx se réclame de la « science allemande » (*Wissenschaft*) et de la science de son époque (comme l'évolution et la thermodynamique) au moment où les irrégularités du capital l'amènent sur des terrains inconnus, voire vers les systèmes, les tendances et l'information. C'est pourquoi il a pu aborder les « logiques non-linéaires » ou les « nécessités conditionnées »[1657].

[1654] VADÉE, *Marx penseur du possible*, op. cit., p.237, 239-40.

[1655] MARX, *Contribution à la critique de l'économie politique*, op. cit., p.170. Nous suivons l'interprétation de Vadée, pour qui la traduction de Husson et Badia (« toute science historique ou sociale en général ») est dépourvue de sens : l'usage de cet « ou » « laisse supposer qu'il y aurait pour Marx des sciences sociales distinctes des sciences historiques, alors qu'il ne séparait pas 'social' et 'historique' » (VADÉE, *Marx penseur du possible*, op. cit., p.240 et 259).

[1656] VADÉE, *Marx penseur du possible*, op. cit., p.240.

[1657] Science du troisième type (Spinoza), du contingent (Leibniz), spéculative (Hegel), « science allemande », comme le résume Marx : tout converge vers la dialectique, note Bensaïd (*Marx o intempestivo*, op. cit., p.14 et 308). En ce qui nous concerne, nous mettrons plutôt l'accent sur Hegel, tout en tenant en compte que Marx s'inspirait de bien des penseurs.

L'opposition entre l'économie anglaise et la pensée allemande a fourni à Marx un dilemme fécond :

> « Entre le devenir science de la philosophie et le devenir politique de la science, entre la science anglaise et la science allemande, la pensée de Marx, en équilibre sur la pointe perçante de la critique, va vers la 'mécanique organique', la 'science des bordures' ou des 'remplissages', dont les spectres hantent notre raison instrumentale ».

La science allemande se différencie alors du modèle de la physique classique. Sans être entièrement libérée de la philosophie, elle rassemble des éléments de la pensée germanique et en anticipe d'autres par rapport aux sciences en gestation. Ce qui caractériserait l'entreprise marxienne serait l'anéantissement du concept dans le combat, au rythme de la synchronie et de la diachronie, où « l'universel de la structure et la singularité de l'histoire » vont de pair.

Les sciences positives et la philosophie spéculative avaient passé un accord : les premières s'occuperaient de la vérité, tandis que la deuxième prendrait en charge ce qui n'est pas vérifiable. Mais les acquis des sciences, qui pouvaient désormais « penser » - à l'aide des mots – sont venus remettre en cause cette répartition. Ainsi, ces dernières dans leur démarche d'invention, soit restent muettes, soit accèdent aux tremblements du langage. Pour ce faire, la tâche des sciences positives n'a pas été rendue plus aisée : elles font appel à des images, comme les hélices, les trous noirs etc. La science est inséparable de son double relatif, à savoir l'ignorance[1658].

Or, la *Wissenschaft* ne renonce pas « à l'essence » : « Critique des apparences et du fétichisme, cette science vise 'aux rapports internes' au-delà des formes phénoménales ». À en croire Bensaïd, cette rationalité ne renonce pas à la totalité au bénéfice d'un prétendu savoir des parties : elle vise à trouver l'universel dans le singulier. Ce projet était déjà présent tant chez Goethe que chez Fichte. Dans ses *Notes pour l'histoire de la théorie des couleurs*, Goethe parlait d'une science existant sur le modèle de l'art, caractérisée par l'extériorité du savoir et l'intériorité de la réflexion. Il s'agit de la manière selon laquelle l'art se présente tout entier, et ce à chaque fois.

[1658] Ibidem, p.283-5. Voir la lettre de Marx à Engels du 31 juillet 1865 : « *Whatever short-comings they may have* [quelques défauts qu'ils puissent avoir], c'est l'avantage de mes écrits, qu'ils constituent un tout artistique » (MARX, Karl et ENGELS, Friedrich, *Lettres sur 'Le Capital'*, traduction Gilbert Badia, Jean Chabbert et Paul Meir, Paris, Éditions sociales, 1964, p.148 ; cité par BENSAÏD, *Marx o intempestivo*, op. cit., p.286). En outre, notons que dans cette lettre Marx annonce la division du capital en quatre livres, ce que Kautsky n'a pas pris en compte.

Pour Fichte, l'absolu n'est ni dans la chose ni dans le sujet, mais dans les deux : l'évidence doit renvoyer à la génétique de la raison[1659]. La « science » de Marx s'interroge sur l'élaboration de ses propres catégories et, de cette façon, fournit une « réplique » à la science « établie » : telle est la « tâche durable » de la critique de l'économie politique. La « science allemande » reflète donc les contours d'une « totalité détotalisée, négative et insatisfaite », qui s'ouvre à la subjectivité essoufflée par la technique.

On aperçoit chez Hegel une tentative « désespérée » de maintenir l'unité alors que la rupture entre la science et la philosophie n'avait pas terminé de se produire[1660]. En ce qui concerne Marx, George Labica a pu dégager de son œuvre une « alliance scientifique » entre théorie et pratique, qui pose le problème de la sortie de la philosophie[1661].

Plus tard, *Le Capital* ne saurait se borner à la description des lois immanentes et tendancielles de la réalité : l'émancipation s'y fait sujet et s'y inscrit comme objectif incertain – un « pari ». En tant que « science négative », la critique de l'économie politique n'est pas un savoir limité à un domaine particulier au sein des autres sciences, mais « le moment permettant de ressaisir le mouvement de la totalité de la connaissance dans une société spécifique – capitaliste – où l'économique détermine la totalité ». L'enjeu ne réside ni dans « les mirages utopiques » ni dans « l'impatience de la volonté », il se trouve surtout dans la lutte, déterminée, pour la libération.

La philosophie de la nature d'extraction hégélienne, alliée à une « connaissance de la vie », met en garde la pensée contre le « démantèlement et (…) la cohabitation indifférente des savoirs » : ni « esthétisation romantique » ni « manie classificatoire », il s'agit plutôt d'une « circulation transversale » de l'universalisation de la connaissance[1662]. La *Phénoménologie de l'esprit* constitue un bon paramètre de ce mouvement, éloigné à la fois du dogmatisme de l'assertion, de l'idéalisme et de la certitude de soi : la science n'est pas écartée du contenu et elle peut déterminer son rythme, ce que l'on appelle « spéculation »[1663]. Ainsi, la

---

[1659] Le « retard » allemand, sur le plan de l'unification de l'État et de l'entrée dans le capitalisme concurrentiel pourrait-il peut-être expliquer la méfiance romantique envers la raison instrumentale ? (BENSAÏD, *Marx o intempestivo*, op. cit., p.287-90). Marx, dans son « Introduction » à la *Philosophie du droit* de Hegel, développe la thèse que l'Allemagne a vu se succéder les restaurations (tout en s'y engageant) sans être passée par les révolutions. Il ajoute en outre : « nous sommes des contemporains philosophiques du présent, sans en être les contemporains historiques », car la philosophie allemande serait un « prolongement idéal » de son histoire (MARX, « Introduction » à « Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel », in *Philosophie*, op. cit., p.96-8.

[1660] BENSAÏD, *Marx o intempestivo*, op. cit., p.287-90 et 292.

[1661] Voir à ce sujet LABICA, Georges, *Le statut marxiste de la philosophie*, Paris, PUF, 1977, p.45. Cité par BENSAÏD, *Marx o intempestivo*, op. cit., p.292.

[1662] BENSAÏD, *Marx o intempestivo*, op. cit., p.296 et 300.

[1663] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit I*, op. cit., p.50 et 58.

philosophie, à l'opposé des sciences positives et des mathématiques, va au-delà du devenir de l'être-là, tout en s'efforçant de saisir la nature interne de son objet ou de son essence. Le but de la *Phénoménologie* était de dépasser l'amour du savoir pour atteindre un « savoir effectif » : le moment de la philosophie serait justement celui de traverser et de mettre les éléments en rapport, tout en donnant forme à la positivité – ce qui inclut le négatif, et rend essentiel ce qui est en train de disparaître. « Sauver » la philosophie serait alors, du même coup, sauver les sciences du formalisme[1664].

Le « non savoir » est localisé, et il est ainsi intégré à la totalité. Puisque Hegel « introduit le temps dans la logique », estime Bensaïd, « l'historicité de la connaissance supprime en effet sa relativité ». Les sciences du fini, la géométrie et les sciences analytiques ou positives, avancent en comparant des grandeurs, tandis que « la connaissance synthétique réalise l'unité de diverses déterminations ». Le coup de « tonnerre » que constitue la pensée de Hegel aurait été de ne pas laisser la « science philosophique » « désarmée » vis-à-vis du positivisme. Il ne s'agit plus de séparer la philosophie de la théologie, mais d'un conflit interne à la philosophie, entre la spéculation et la *praxis* et qui ne se réduit pas à l'opposition entre science et idéologie : « Plongée dans l'histoire, la connaissance du troisième type[1665] devient théorie critique et pensée stratégique »[1666]. La nature, chez Marx, joue le rôle de l'Esprit chez Hegel : elle se pose, elle est processus, elle est active : « Marx se sépare donc de Hegel lorsqu'il s'agit de déterminer le

[1664] BENSAÏD, *Marx o intempestivo*, op. cit., p.301-3.

[1665] Spinoza proposait une pratique de la raison alliant la science et l'éthique : connaître le monde est une démarche placée sous le signe d'un but éthique. Il existe trois types de connaissance, qu'il est ici question de dégager pour retenir le troisième : 1) « expérience floue/ vague », effectuée par des « signes partiels », présente dans l'imagination et les représentations ou la narration ; 2) « la connaissance rationnelle à partir des causes », voire la mathématique, qui n'arrive pas à l'essence singulière ; 3) « l'amour intellectuel de Dieu » ou synthèse des deux autres types de connaissance : « Produire cette connaissance est produire l'idée de sa propre capacité à se produire et à se connaître à soi-même ». Pour André Tosel, il s'agit de la bonne mesure recouvrant le mouvement et le repos, bref, ce qui fait notre essence (*Du matérialisme de Spinoza*, Paris, Klimé, 1994, p.53, cité par BENSAÏD, *Marx o intempestivo*, op. cit., 293-4). Sur le troisième type de connaissance, Bensaïd écrit ceci : « Connaissance médiatisée de soi-même, le moment intuitif couronne le processus d'objectivation scientifique. Les choses singulières sont saisies dans leurs essences, et non à partir de leurs lois universelles : elles sont immanentes et non mécaniques ». Pourtant Hegel reproche à Spinoza de ne pas avoir compris le négatif, tout en y faisant appel de façon unilatérale : on ne trouve pas chez lui la subjectivité et « le moment de la conscience de soi dans l'être », dit l'Allemand. Bensaïd ajoute : « Fondatrice d'un nouveau savoir, la philosophie spinoziste de l'immanence ne pose pas encore la médiation de l'historicité faisant de l'homme son propre créateur ». Selon Bensaïd, Marx corrigeait Hegel avec Spinoza et vice-versa, de sorte à poser l'essentialité du travail en tant que rapport à la nature (Ibidem, p.294-5).

[1666] BENSAÏD, *Marx o intempestivo*, op. cit., p. 303, 307, 311-2.

sujet de l'acte ou de l'activité, qui est un sujet naturel ». Cette posture est responsable du passage de l'autoposition de Hegel à l'autoproduction chez Marx : on ne sépare pas matière et processus, chose et mouvement. Ainsi, le capital est analysé comme un sujet qui se pose[1667]. Dans un commentaire sur Shakespeare, en 1844, l'argent est caractérisé comme ce « qui fait fraterniser les impossibilités »[1668].

En ce qui concerne la théorie de l'action, la position, ou acte de poser la « choséité », est issue d'une instance réelle. En revanche, « l'acte n'est plus, à lui seul, le sujet ». Cela revient à dire que l'homme et la nature sont les deux sujets du processus : « les facultés naturelles ou acquises de l'homme, et les pouvoirs inhérents à la nature, telles sont les sources réelles de toute possibilité ». Néanmoins, puisqu'une longue période est passée où l'homme s'est dégagé de la nature, les possibles ne résident pas seulement dans l'activité – mais dans la médiation des processus sociaux et des techniques[1669]. Cette unité se confirme moins dans la consommation que dans la production – le contact immédiat de l'homme est plutôt ressenti du côté du moyen que de son objet[1670]. Passée au rang de « théorie révolutionnaire », la science telle que Marx la comprenait articulait donc trois dimensions, à savoir la science anglaise, la critique jeune-hégélienne et la science allemande. Ces formes auraient, ensemble, donné naissance à la *Critique de l'économie politique*, commencée en 1844 puis poursuivie, abondamment modifiée et affinée, jusqu'au *Capital*[1671].

Le projet critique du jeune Marx présente, selon Bensaïd, la constance de la proposition de l'unité entre théorie et pratique. La critique brise la totalité « désespéramment lisse » de la *Logique* pour ouvrir le « champ des

---

[1667] VADÉE, *Marx penseur du possible*, op. cit., p.350-2.

[1668] MARX, *Manuscrits de 1844*, op. cit., p.121-2.

[1669] VADÉE, *Marx penseur du possible* , op. cit., p.357-8. Souvenons-nous du « pouvoir d'imitation » tel que décrit par Walter Benjamin : que ce soit dans un jeu d'enfant, dans l'attribution d'un signe du zodiaque à quelqu'un lors de sa naissance ou dans l'acte de nommer, l'extériorisation pratique vise à établir des similitudes, jusqu'à ce que le langage en tant que « médium » établisse, toujours de façon provisoire, cette impulsion naturelle – puisque les astres ne permettent plus que nous lisions le destin (« Sur le pouvoir d'imitation » in *Œuvres II*, traduction Maurice de Gandillac et Pierre Rusch, Paris, Gallimard/ Folio, p.359-63).

[1670] VADÉE, *Marx penseur du possible* , op. cit., p.374.

[1671] BENSAÏD, *Marx o intempestivo*, op. cit., p.312-3. « La connaissance implique la réflexion dans la mesure où elle produit le contenu de la théorie de l'idéologie, et la réflexion implique la connaissance dans la mesure où elle procède à la justification méthodologique de celle-ci », ce qui forme une circularité. La science, même dans *Le Capital*, adopte un contour critique, ce qui la place dans la sphère de l'idéologie. Dans la postface du *Capital*, la science n'est plus opposée à l'idéologie ; elle est rapportée non à une norme de rationalité, « mais à l'histoire de la lutte des classes » : « L'histoire de la science y apparaît comme une histoire non scientifique, trouvant son principe dans l'irrationalité des luttes sociales » (RENAULT, *Marx et l'idée de critique*, op. cit., p.106-9).

possibles ». Il s'ensuit alors un « rapport polémique avec l'histoire », dont la raison négative, liée aux commencements, peut mener à la lutte : cette « posture théorique » est, d'un côté, construite comme une interrogation des limites des particularités et, de l'autre côté, la pensée aboutit dès lors aux enjeux pratiques de la lutte, elle est devenue stratégie. Cela dit, la critique a pour rôle d'empêcher la fermeture de la pensée dans un (autre) système. Pour conclure cette parenthèse, l'apport théorique d'une telle science se présente en ce qu'elle évalue l'essence dans son apparaître : la « contradiction » est le principe permettant d'articuler logique dialectique et histoire : « En tant que 'connexion interne nécessaire', la loi 'relie' ce que 'la contradiction sépare' »[1672].

Reprenons *L'idéologie allemande*. L' « hypothèse de travail » soulevée par Michel Vadée est que Marx est un « causaliste », et non un « déterministe », et ce contre tout empirisme et positivisme. Le commentateur français est de l'avis que, l'usage savant de la causalité étant fondamentalement utilisé à des fins théologiques, toute tentative d'étude causale semble achopper sur la métaphysique. C'est pourquoi il entreprend de mettre en lumière la pluralité de causes à l'œuvre dans la pensée de Marx – notamment dans sa conception matérialiste de l'histoire. Il convient de spécifier déjà d'emblée les causes dites économiques : à côté des moyens de production se trouvent les forces sociales, les intérêts de classe et les besoins matériels. S'il existe des « lois », ce n'est qu'en raison des « causes », à partir desquelles Marx a analysé des phénomènes tels que la valeur, le prix, la plus-value etc. Pour répondre à la question de « comment » les choses se passent, Marx cherche leur « pourquoi » matériel.

La causalité économique se partage donc, au prime abord, entre une composante matérielle et naturelle, une composante économique, combinaison de facteurs techniques et sociaux, et, finalement, une composante sociale qui renvoie aux conditions dans lesquelles s'effectuent ces activités, telles que les rapports de propriété et de classe, cet ensemble étant guidé par le profit[1673]. Ce constant nous permet de mieux saisir ce que dit *L'idéologie allemande* : « Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience ». Dans le même texte, nous voyons que la production des idées est « d'abord immédiatement mêlée » aux activités matérielles des hommes : elle « apparaît en tant qu'émanation directe de leur comportement matériel »[1674]. Toute position est une

[1672] BENSAÏD, *Marx o intempestivo*, op. cit., p.313-5 et 341.
[1673] VADÉE, *Marx penseur du possible* , op. cit., p.124, 115-6, 152, 116 et 139.
[1674] MARX, Karl, et ENGELS, Friedrich, *L'idéologie allemande : critique de la philosophie allemande la plus récente dans la personne de ses représentants Feuerbach, B. Bauer et Stirner, et du socialisme allemand dans celle de ses différents prophètes*, traduction

présupposée et, « inversement, toute présupposition est relative à une 'position', à une activité 'posante', à la causalité immanente d'un agent ou du sujet d'un acte ou d'une action »[1675].

Au moyen du produit de la division du travail, la réalité s'érige en tant que norme pour les individus :

> « Les divers stades de développement de la division du travail représentent autant de formes différentes de la propriété ; autrement dit, chaque nouveau stade de la division du travail détermine également les rapports des individus entre eux pour ce qui est de la matière, des instruments et des produits du travail »[1676]. Pour Vadée, forces productives et division du travail s'éclairent mutuellement, « il y a action réciproque entre elles » ; sinon l'histoire ne serait qu'une suite de techniques.

Il y a là un point névralgique à élucider, car la division du travail, ne pouvant être exemptée de l'histoire, est en même temps agissante dans la réalité et un produit du processus réel. D'une part, elle s'explique par les « possibilités techniques », dont le surgissement peut être répertorié avec les inventions, les nouvelles ressources naturelles et l'engagement organisé d'individus ; d'autre part, ce qui apparaît n'est effectif que lorsque l' « introduction de nouvelles pratiques, impliquées par les nouveaux instruments, se heurte au conservatisme des habitudes et des mentalités (croyances religieuses etc.) » et s'y conjugue d'une façon ou d'autre.

La « forme-machine », en concurrence avec le travailleur, aurait été présentée comme un « événement historique nouveau ». Mais s'il y a toujours eu des techniques, dont la mise en œuvre n'a pas moins bouleversé la division du travail, quelle est la spécificité de l'émergence de cette « forme-machine » au XIX° siècle ? Elle est devenue immédiate, au sens d'universalisée (dans et par un marché étendu). En outre, elle suppose le « travailleur libre », c'est-à-dire, en opposition directe avec la « machine » ou encore sans l'intermédiaire des ordres sociaux de l'Ancien régime ou des corporations. Il faut, somme toute, lire cette « liberté » comme la dépossession de tout, sauf de soi : « Or, ces 'avantages' n'existent que pour ceux qui peuvent posséder les instruments, c'est-à-dire pour certaines classes sociales. Il n'y a [pas] d'avantages économiques *in abstracto* ».

Pour qu'un énoncé ait la rigueur d'une « causalité économique » (la machine à vapeur concurrence le travailleur), il faut que ses conditions se

---

Henri Augier, Gilbert Badia, Jean Baudrillard et Renée Cartelle, Paris, Éditions sociales, 1968, p.50-1.

[1675] VADÉE, *Marx penseur du possible* , op. cit., p.126.

[1676] MARX et ENGELS, *L'idéologie allemande*, op. cit., p.47.

trouvent réunies, sinon, il n'y a pas d'immédiateté : « Qui dit machine ici, dit capital et ouvriers : il y a engendrement réciproque entre eux. Quand cette nouvelle alliance se réalise, il est devenu 'possible' que la nouvelle 'forme' de machine évince immédiatement l'ouvrier ». Ainsi, au-delà du fatalisme, ce qui est à l'œuvre dans une telle opposition, c'est la possibilité de la lutte menée par la classe ouvrière et de la dissolution de ce même antagonisme. Il va donc de soi que le chômage n'est jamais technique. Pour récapituler, la « causalité économique » est une « analyse de facteurs » techniques ou sociaux qui se conditionnent mutuellement : tous ces facteurs sont subordonnés à une finalité économique. Les moyens de production étant mis en œuvre et dépensés comme instruments du capital, ils donnent naissance aux valeurs d'usage et d'échange. C'est-à-dire, complète Vadée, que ce qui permet de satisfaire les besoins reste prisonnier de la division sociale du travail.

Il y a toutefois causes et causes. Il revient soit à l' « enquête historique » soit à l' « analyse théorique » de départager, « selon le cas », ce qui est essentiel de ce qui n'est qu'accidentel[1677]. Comme nous pouvons le lire dans la *Contribution*, « la production est déterminée par des lois naturelles générales, la distribution par la contingence sociale, et celle-ci peut, par suite, exercer sur la production une action plus ou moins stimulante »[1678]. À la connaissance de la production du capital (ou à la réponse à la question de la manière de penser de ce dernier) s'ajoute la contingence de la vie sociale qui tantôt soutien ce dernier, tantôt l'envoie dans d'autres directions. Nous retombons une fois de plus sur la division du travail : d'une part, celle-ci est soumise à la nécessité de la production immédiate de valeurs ; d'autre part, sur le plan subjectif, nous avons affaire à l' « anarchie », dans laquelle règne la volonté individuelle. Même cette contingence doit plutôt être comprise comme une « fortuité » que comme une « indétermination absolue », puisque les présupposés réclament leurs droits – qui sont, du reste, à décider. Ainsi, Vadée voit cette fortuité comme un « concours de causes indépendantes » : l'exclusivité de l'interprétation économiste est dogmatique dans la mesure où elle n'arrache aucun possible à la nécessité économique, qui se voit du coup confirmée en tant que telle. De cette façon, elle « occulte le rôle du hasard objectif dans lequel s'insère la volonté humaine individuelle ». Le rapport dont il est question se délimite dans une nécessité qui présuppose le hasard et dans un hasard qui conduit à la nécessité. Parce que, finalement, la contingence est la forme que prennent les choses dans le concours de causes diverses.

Mais quel serait, au juste, le rôle joué par la nature dans ce concours de causes diverses ? Le « cours de la nature » est, aux yeux de Marx, une

[1677] VADÉE, *Marx penseur du possible* , op. cit., p.155, 133-6 et 146.
[1678] MARX, *Contribution à la critique de l'économie politique*, op. cit., p.154.

« évolution générale, un ensemble de changements et de transformations incessants, antérieurs à l'homme, dont l'homme est issu et dans lequel il finit par jouer le rôle d'agent conscient ». La catégorie d'une « autonomie relative » est aussi opératoire pour ce dont l'homme dispose par rapport à la nature[1679]. Loin de poser une maîtrise humaine aveugle, ce rapport tend à l'union dans l'action : « Comme s'il y avait là deux 'choses' disjointes, comme si l'homme ne se trouvait pas toujours en face d'une nature qui est historique et d'une histoire qui est naturelle ». En outre, à un moment donné, Marx en arrive à exiger l'existence d'une seule science : « Nous ne connaissons qu'une seule science, celle de l'histoire ». Nous devons nous attarder sur ce point. Si Marx pose d'abord l'identité entre l'histoire humaine et l'histoire naturelle, ensuite vient le moment de la différence :

> « L'histoire peut être examinée sous deux aspects. On peut la scinder en histoire de la nature et histoire des hommes. Les deux aspects cependant ne sont pas séparables ; aussi longtemps qu'existent des hommes, leur histoire et celle de la nature se conditionnent réciproquement »[1680].

Voici, donc, une « différence relative » car elle se rapporte à l'identité. En outre, la nature est le « lieu » où l'action se finalise – à condition de la penser en tant qu'espace ou de penser l'histoire comme une deuxième nature.

Marx ajoute aux enseignements d'Aristote et de Montesquieu celui de Hegel : aux conditions extérieures s'ajoutent les conditions antérieures. Cela explique sa vision de l'histoire comme processus de dissociation de la nature : « Les conditions sociales médiatisent toujours l'action des causes naturelles dont dépend pourtant la société ». Mais où est dès lors l'histoire à proprement parler ? La genèse socio-naturelle devient, après coup, historique et, à partir de là, s'épanouit[1681]. Voilà ce que ce passage de l'introduction des *Grundrisse* met en lumière :

> « la production a certes ses propres conditions et prémisses propres, mais ce sont tout bonnement ses éléments constitutifs [des moments]. À l'origine, elles peuvent sembler issues de la nature, mais le procès même de la production les transforme en données historiques : si, pour une période, elles apparaissent comme des conditions naturelles, elles sont pour la suivante le

[1679] VADÉE, *Marx penseur du possible* , op. cit., p.148-50 et 215.
[1680] MARX et ENGELS, *L'idéologie allemande*, op. cit., p.45, 55 et 45.
[1681] VADÉE, *Marx penseur du possible* , op. cit., p.216, 451, 216, 220-1 et 223.

> résultat historique de la précédente. Au reste, elles se transforment constamment (…) »[1682].

Si l'on schématise le raisonnement, que ce soit du point de vue matériel (de la substance) ou du point de vue subjectif (de l'auto-engendrement), les conditions du processus historique sont présupposées et transformées – la différence entre l'histoire et la nature tient en ceci que l'histoire transforme les conditions internes en conditions externes[1683]. La dite « nécessité historique » a beaucoup plus à voir avec la contingence d'un régime d'extériorité qu'avec un « développement » quelconque : on ne répétera jamais assez que Marx s'élève contre « la soi-disant évolution générale de l'esprit humain »[1684]. Dans ce même texte, où l'on distingue base et superstructure, même cette dernière ne se développe pas partout de façon égale, d'où le fait qu'un faisceau de « possibilités divergentes » vient au jour. L'auteur a eu le souci de nous avertir que cette histoire[1685] n'est tenable qu' « à grands traits ». Toutefois, dans l'histoire coexistent des modes de production distincts, d'où la résurgence de pratiques plus anciennes. De même, on constate des stagnations, des régressions et des destructions : voilà l'enchaînement linéaire mis à rude épreuve par les faits.

Sur ces entrefaites, Vadée distingue deux sens – élargis – de la nécessité. *Primo*, l'activité humaine se rapporte à la nécessité des conditions extérieures sans pour autant en ôter toute la détermination de l'effectivité – ainsi, par sa présence et son action, l'homme transforme ces conditions extérieures en « nécessité interne ». Par conséquent, l'histoire s'érige en maîtrise infinie de la nature et du passé. En somme, « l'histoire ne s'accomplit pas en vertu d'une contrainte 'extérieure' aux hommes : dans le 'processus historique' les conditions naturelles (externes) sont transformées en conditions historiques (internes) ». En poussant plus loin cet argument, la nécessité s'offre en tant que « besoin » ou « vie ». Encore une fois, des éclaircissements sont ici nécessaires. Si la pure nécessité aveugle n'est que de l'idéologie, c'est que cette modalité a un lien originaire au possible : « Or, cette nécessité n'a elle-même de réalité que lorsque la possibilité du nouveau

---

[1682] MARX, *Grundrisse I*, op., p.26. On trouve chez Feuerbach un passage formulé de façon abstraite, qui ne prend pas en compte les enjeux sociaux du travail, et que nous sommes tentés de citer : « La nature est l'essence qui ne se distingue pas de l'existence, l'homme est l'essence qui se distingue de l'existence. L'essence qui ne distingue pas est le fondement de l'essence qui distingue, la nature est donc le fondement de l'homme » (*Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie* in *Manifestes philosophiques*, op. cit., §57, p.121).

[1683] VADÉE, *Marx penseur du possible* , op. cit., p.224-5.

[1684] MARX, *Contribution à la critique de l'économie politique*, op. cit., p.4.

[1685] En l 'occurrence les modes de production précapitalistes : l'Asie, l'Antiquité et le féodalisme.

existe concrètement. Devient historiquement nécessaire ce qui est historiquement possible »[1686].

L'autre versant de la nécessité est rendu plus explicite par la lecture de *L'idéologie allemande*. Nous avons affaire à l'idée « des plus courantes » selon laquelle « il s'est agi jusqu'ici dans l'histoire uniquement de prises de possession » - c'est-à-dire de la nécessité historique entendue comme violence[1687]. Au total, la nécessité correspond à deux types de contraintes, l'une physique et l'autre relevant de l'emploi de la violence, l'une interne et l'autre externe : d'abord, la simple inscription de l'individu travailleur sur le marché du travail lui impose d'ores et déjà de vendre sa force contre un salaire, avant qu'il ne subisse directement les contraintes exercées par l'exploitation de son activité, comme la privation de ses besoins vitaux les plus élémentaires, ce qui constitue la deuxième forme de violence confirmée par le travail quotidien. La nécessité des rapports sociaux selon Marx suit, dès lors, deux trajectoires : d'un côté, ceux-ci répondent à une demande présente des forces productives en termes de besoins déterminés ; de l'autre côté, ils ne sont que la contrainte infligée par certains sur d'autres[1688]. Le noyau familial est le premier « mode de coopération » relevé dans *L'idéologie allemande* : dans le « renouvellement de la vie », les « besoins accrus engendrent de nouveaux rapports sociaux et (…) l'accroissement de la population engendre de nouveaux besoins », ce qui dépend du « niveau de civilisation »[1689].

Dans le capitalisme, le partage de la journée de travail en temps nécessaire et temps non nécessaire se fonde sur la nécessité de besoins à satisfaire, voire sur les besoins sociaux, dont la prétendue naturalité est tantôt « morale » tantôt « historique »[1690]. Il est déjà clair que le travail non-nécessaire correspond à la contrainte : « Car la nécessité est relative aux points de vue des classes, et fonction de l'état de forces dont elles disposent. Elle est foncièrement 'historique' : elle ne découle pas de nécessités purement 'naturelles' »[1691]. L'apparition de possesseur et de dépossédés n'est pas l'œuvre de la nature ; à son caractère éminemment historique est aussitôt ajouté qu'il s'agit d'un rapport social déterminé. Marx en conclut :

> « il [ce rapport social] est évidemment le résultat d'un développement historique préliminaire, le produit d'un grand

[1686] VADÉE, *Marx penseur du possible* , op. cit., p.225-7.
[1687] MARX et ENGELS, *L'idéologie allemande*, op. cit., p.100.
[1688] VADÉE, *Marx penseur du possible* , op. cit., p.227.
[1689] MARX et ENGELS, *L'idéologie allemande*, op. cit., p.58 et 83.
[1690] MARX, *Le Capital*, livre I, tome I, op. cit., p.174.
[1691] VADÉE, *Marx penseur du possible* , op. cit., p.228.

nombre de révolutions économiques, issu de la destruction de toute une série de vieilles formes de production sociale »[1692].

Le mécanisme, épouvantail, est ici à nuancer. La nécessité historique est « toujours une nécessité relative, conditionnelle ». Les exigences vitales se rapportent ainsi à l'existence sociale. Il en découle que le simple fait de « produire » n'est pas, en soi, une exigence historique. « Nécessité naturelle », la production s'impose à toutes les sociétés et ce au long des époques. Au contraire, « c'est la production dans des conditions matérielles et sociales déterminées qui est une 'nécessité historique' » d'un mode de production particulier. Cet enchaînement d'une nécessité effective brisée par la concurrence des possibles fait de la nécessité une chose « advenue ». Engendrée par un processus qui la précède, elle en retire une certaine autonomie. Cependant, nous avertit Vadée, il ne s'agit « pas [de] n'importe quel processus : [mais d'] un processus immanent à l'activité humaine ». C'est pourquoi il ne faut surtout pas confondre « nécessité historique » et « conditions de l'histoire »[1693].

Sur ce point, lisons tout d'abord un extrait de *L'idéologie allemande* sur les conditions de l'histoire. Cette dernière doit débuter par le simple constat que l'action dans et sur l'histoire exige, avant tout, que les hommes soient vivants : « Mais, pour vivre, il faut avant tout boire, manger, se loger, s'habiller et quelques autres choses ». De ces « conditions » de l'histoire, Marx distingue la première « action historique » (ce qui revient à dire que les conditions ne sont pas des actions) : « la présupposition première de toute histoire humaine est naturellement l'existence d'êtres humains vivants »[1694]. La première condition est l'existence des hommes qui sont les porteurs naturels de besoins. L'histoire reprend à son compte de telles conditions : « Pour faire l'histoire, il faut d'abord vivre ; produire la vie 'devient' une nécessité historique », ce qui n'est envisageable que de manière rétrospective. Si toute action se fonde sur un besoin naturel, sa satisfaction, étant exposée aux rythmes d'une réalité déterminée, fait naître d'autres besoins et d'autres façons de les satisfaire[1695]. Il est temps maintenant de passer à l'action : « La première action historique est donc la production des moyens permettant de satisfaire ces besoins, la production de la vie matérielle elle-même »[1696].

[1692] MARX, *Le Capital*, livre I, tome I, p.172.
[1693] VADÉE, *Marx penseur du possible* , op. cit., p.228.
[1694] MARX et ENGELS, *L'idéologie allemande*, op. cit., p.57 et 45.
[1695] VADÉE, *Marx penseur du possible*, op. cit., p.229. Notons encore ceci : « Le premier besoin lui-même une fois satisfait, l'action de le satisfaire et l'instrument déjà acquis de cette satisfaction conduisent à de nouveaux besoins – et cette production de nouveaux besoins est la première action historique » (MARX et ENGELS, *L'idéologie allemande*, op. cit., p.57-8).
[1696] MARX et ENGELS, *L'idéologie allemande*, op. cit., p.57.

À l'égard de cette première action historique, il nous semble que l'on peut distinguer deux acceptions. Produire des moyens de production et « faire naître le besoin de ces moyens » ne constituent qu'un même processus. La production de nouveaux besoins mène l'homme dans l'histoire, qui n'est que l'auto-engendrement de l'homme : « Cette dialectique des moyens de production et de leurs fins (les besoins à satisfaire) se poursuit tout au long de l'histoire ». Ajoutons à cela que les besoins concernent tant les moyens de production que les objets, et que leur variation et leur satisfaction sont historiques : y concourent des facteurs individuels, de classe, d'époque, de pays, de tradition et de contingence.

La Révolution étant le but marxien, il s'ensuit qu'elle peut être rapportée à cette théorie des besoins : « Lorsque la satisfaction des besoins élémentaires de classes sociales nombreuses est entravée alors qu'en existent les moyens, cette révolution apparaît possible et nécessaire dans ce sens-là ». Précisons : nécessaire pour la satisfaction et possible par la lutte. C'est la raison pour laquelle il convient de cerner ce qu'est un besoin. Obéissant à des critères objectifs et subjectifs, le besoin relie nécessité et possibilité : « un besoin implique la nécessité de sa satisfaction, mais aussi la possibilité qu'il soit plus ou moins satisfait », parce que, au final, il n'existe qu'en vue de la satisfaction. Préciser ce besoin dans la société capitaliste revient à interposer entre son mouvement et sa satisfaction la médiation marchande, qui s'occupe de réifier l'un et l'autre. Même dans ce cas, les possibilités ne s'envolent pas : « certains besoins peuvent être comprimés ; misère ou famine peuvent durer et être endémiques ». Toutefois, aucune révolte ne s'érige par le seul énoncé des besoins. La « possibilité historique » de Révolution existe, se prononcer sur sa réalisation est une toute autre chose. En outre, la répression est toujours à portée de main.

Les besoins ont eux aussi une nature attachée, quoique partiellement, aux rapports de classe ; ces « intérêts matériels » posent une « finalité de l'histoire » dont ils sont le « premier moteur » – car « par essence, le besoin finalise l'activité ». La relance continuelle des besoins par la dynamique à l'œuvre entre la production et la satisfaction débouche sur le fait que « le processus historique (…) [est] essentiellement ouverture sur des possibilités ». Dans ce sens, une fois de plus, nécessité et possibilité ne sauraient s'opposer – car la nécessité engendre la possibilité[1697]. Autrement dit, cela revient à poser un rapport entre les « conditions nécessaires de

[1697] VADÉE, *Marx penseur du possible* , op. cit., p.229-31. C'est pourquoi, selon Vadée, on observe le vocabulaire de la fatalité : « Avec la naissance de la grande industrie, cette juste proportion [entre l'offre et la demande] dut cesser, et la production [fut] fatalement contrainte à passer, dans une succession perpétuelle, par les vicissitudes de prospérité, de dépression, de crise, de stagnation, de nouvelle prospérité et ainsi de suite » (MARX, *Misère de la philosophie*, op. cit., p.78).

l'action » et l' « action possible »[1698]. Il faut se souvenir du fait que l'activité est orientée vers une finalité positive d'émancipation, dont la réalisation est progressive : la nécessité d'une telle activité émancipatrice n'est pas « immuable », il s'agit de la « nécessité transitoire d'un état de choses existant » ; autrement dit, nous avons affaire à la satisfaction de besoins vitaux par un temps de travail réduit.

Cette nécessité est historique, et non naturelle, ce qui inclut d'emblée les possibles. Bref, cette nécessité est de l'ordre du phénomène : l'opposition entre « histoire réelle » et « histoire idéaliste » fait que « cette conception apparaît comme un développement nécessaire. Mais justification du hasard », lit-on dans les *Grundrisse*[1699]. Dans une optique nettement différente de celle qui prévaut chez Hegel, la connaissance de la « nécessité » implique l'engagement subjectif, avec des actions politiques, des mesures économiques et des choix stratégiques : « C'est l'action même qui montrera les possibilités de réussites ou d'échecs ». Pour reformuler cela plus clairement, le besoin introduit la finalité au cœur du processus. Dans celui-ci, la nécessité n'est pas absolue, mais elle engendre les possibles pluriels : « des moyens sont nécessaires pour une fin qui n'est possible que si les moyens existent ; des moyens ouvrent sur des fins possibles, et le pouvoir s'étend aussi loin que les moyens d'action existants »[1700].

Comme les autres matérialismes, celui de Marx refuse le dualisme ontologique et l'idée d'une transcendance séparée, tout en affirmant, en revanche, une certaine unité de la nature[1701], ainsi que l'idée que conscience

---

[1698] VADÉE, *Marx penseur du possible* , op. cit., p.231.

[1699] MARX, *Grundrisse I*, op. cit., p.40.

[1700] VADÉE, *Marx penseur du possible* , op. cit., p.234 et 242.

[1701] S'il est possible de ne pas classer Marx parmi les monistes du matérialisme du XVIII° siècle, cet argument doit faire face à un « matérialisme sans matière » et à ses spécificités, dans lesquelles le matérialisme s'érige plutôt comme critique de l'idéalisme que comme principe de substitution normative. Si tout est matière dans le matérialisme classique, celle-ci reste figée. Le seul recours légitime à un certain monisme chez Marx résiderait dans la conception de l'homme comme un être naturel – ce qui ne semble pas être l'enjeu central des *Thèses sur Feuerbach*, qui ne font que peu de références à la nature proprement dite. Cela dit, à une théorie de la constitution de la réalité, Marx oppose son conditionnement par l'action : or, sa pensée ne renvoie pas à un commencement naturel de la réalité, mais aux rapports sociaux, ce qui oblige que l'on se penche de façon pratique sur l'objet. L'activité provient dès lors plutôt « des raisons d'agir » que des causes objectives distinctes et séparées des agents. La façon dont Marx pose les rapports entre sujet et objet est classique en ce qu'elle relève du dynamisme : s'il s'interroge sur ses effets, sa constitution n'est que seconde. Une fois de plus, nous assistons à un effort en vue de dépasser les visions unilatérales du sensualisme de Feuerbach et de l'idéalisme de Hegel. Marx aurait surtout retenu la sensibilité du premier et l'activité du deuxième – mais le programme visant à « changer le monde » contenu dans la onzième thèse bouleverse toutes les origines. Si l'on suit nos notes sur les cours d'Emmanuel Renault du deuxième semestre de 2008, l'interrogation marxienne s'érige plutôt comme une phénoménologie (car intéressée par l'apparaître) que comme une ontologie (ce qui porterait

et pensée sont immanentes aux processus vitaux, parmi lesquels se trouvent les besoins. Cependant, le matérialisme de Marx comporterait, d'après Vadée, deux autres éléments, à savoir « la critique de la 'théorie des circonstances', et l'admission d'un certain type de finalité en histoire »[1702]. C'est, en effet, le thème de la deuxième des *Thèses sur Feuerbach* :

> « la doctrine matérialiste qui veut que les hommes soient le produit des circonstances et de l'éducation, que par conséquent des hommes transformés soient des produits d'autres circonstances et d'une éducation modifiée »[1703].

Nous retrouvons aussi une variante de cette idée dans le *18 Brumaire* :

> « Les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas de leur propre mouvement, ni dans des conditions choisies par eux seuls, mais bien dans les conditions qu'ils trouvent directement et qui leur sont données et transmises »[1704].

Quant à la *Sainte famille*, nous signalons également ce passage :

---

sur la formation de la réalité, or même si la réalité est dite pratique, la sensibilité n'en rend pas compte à elle seule). Les *Thèses sur Feuerbach* imposent un « point de non retour » à toute pensée qui se veut « effective » : faire et dire s'égalisent. Paradoxalement, Marx aurait fait appel à l'idéalisme : « de même que le matérialisme traditionnel cache en réalité un fondement idéaliste (la représentation, la contemplation), de même l'idéalisme moderne cache en réalité une orientation matérialiste dans la fonction qu'il attribue au sujet agissant, si du moins on veut bien admettre qu'il y a conflit latent entre l'idée de représentation (interprétation, contemplation) et celle d'activité [issue de Kant et de Fichte, mais aussi de Hegel] (travail, pratique, transformation, changement) ». Marx serait imprégné de l'idéalisme allemand : tantôt de l'impératif catégorique de Kant et l'injonction qui en découle de faire son devoir comme maxime, tantôt de la *Phénoménologie* de Hegel : « Ce qui doit être est aussi en acte, et ce qui seulement doit être, sans être, n'a aucune vérité ». En ce sens, Marx aurait voulu « faire éclater la contradiction » entre représentation et subjectivité, de sorte que la catégorie de l' « activité pratique » puisse acquérir une certaine autonomie. Cela revient à dire que le sujet est la pratique en tant que processus, « qui a toujours déjà commencé et se poursuit indéfiniment ». Pour Balibar, le revers de la thèse selon laquelle l'essence de la subjectivité est la pratique consiste dans la soudure de la figure du prolétariat sur la place du sujet – ce qui empêcherait la sortie de l'idéalisme (BALIBAR, *La philosophie de Marx*, op. cit., p.20, 24, 26-8). En ce qui nous concerne, c'est la place vide de la subjectivité agissante qui a le primat. Finalement, pour mieux expliciter le sens de cette note, nous sommes de l'avis que l'emploi que fait Vadée de la critique des circonstances peut s'inscrire dans l'atmosphère d'action finement décrite par Renault.

[1702] VADÉE, *Marx penseur du possible* , op. cit., p.243.

[1703] MARX et ENGELS, *L'idéologie allemande*, op. cit., p.32.

[1704] MARX, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, op. cit., p.69.

> « Si l'homme est formé par les circonstances, il faut donner forme humaine aux circonstances. Si l'homme est sociable par nature, c'est seulement dans la société qu'il déploie sa vraie nature, et il faut mesurer la puissance de sa nature non à la puissance de l'individu singulier, mais à la puissance de la société »[1705].

Comment penser ce rapport à la nature ? Le milieu a certes une influence chez Marx, mais dans la mesure où « les 'circonstances matérielles' liées aux besoins économiques sont 'socio-historiques' ». D'une part, Marx s'enthousiasme pour la théorie de Darwin. D'autre part, il élabore son matérialisme : cette conjugaison permet de chasser toute téléologie externe et transcendante[1706]. La deuxième thèse répudie encore la réduction de la pratique à une simple vérification ; la pratique étant partout (voilà le matérialisme), la théorie non seulement a elle-même des effets pratiques, mais elle peut en outre être mobilisée par ceux-ci. Dans ce sens, la troisième des *Thèses sur Feuerbach* critique la théorie selon laquelle « les hommes sont les produits des circonstances », étant donné que les hommes changent eux-mêmes les circonstances – et que l'éducateur a besoin d'être éduqué. Si la première thèse accuse « tout [les] matérialismes jusqu'ici » de ne pas avoir « saisi l'activité humaine » que son caractère « pratiquement-critique » rend « révolutionnaire », la troisième pousse cette critique jusqu'à l'affirmation selon laquelle à la matérialité externe des phénomènes sociaux s'oppose « la coïncidence du changement des circonstances et de l'activité humaine, ou auto-changement »[1707].

Autrement dit, Marx voulait privilégier les moyens de production et les forces productives, dans une atmosphère intellectuelle où la causalité était sommairement renvoyée soit au milieu soit à un sujet autonome et abstrait[1708]. Dans une perspective qui ne privilégie pas immédiatement le contexte économique, nous voyons que le processus de la Révolution fait que les individus s'arrachent du conditionnement produit par les circonstances – et ce indépendamment de l'éducation.

Le texte de *L'idéologie allemande* dénonçait déjà le fait que la pensée de l'histoire avait abandonné sa « base réelle » qui, quant à elle, ne serait qu' « accessoire ». Contre une telle séparation, le propos de Marx est hardi : « les circonstances font tout autant les hommes que les hommes font les circonstances ». Cette formule conjugue les rapports entre nécessité et possibilité : les circonstances constituent la base nécessaire qui, grâce à

[1705] ENGELS et MARX, *La Sainte famille*, in *Œuvres III*, op. cit., p.571-2.
[1706] VADÉE, *Marx penseur du possible* , op. cit., p.245.
[1707] MARX, Karl, in MARX et ENGELS, *L'idéologie allemande*, op. cit., p.32, 31 et 32.
[1708] VADÉE, *Marx penseur du possible* , op. cit., p.245-6.

l'activité, ouvre la voie aux possibles. Si causalité il y a, celle-ci ne saurait pas plus reposer sur la « Conscience de soi » que sur l' « Unique » : « forces de production », « capitaux », « formes de relations sociales » engendrent une « somme » dont l'incidence ne se borne pas seulement à individu, mais s'étend sur sa « génération »[1709].

La séparation des hommes entre éducateurs et éduqués peut s'inscrire dans la division du travail, dont la bonne intention est sous-tendue par le rôle prépondérant de la seule éducation[1710]. C'est pourquoi « la véritable solution pratique de cette phraséologie, l'élimination de ces représentations dans la conscience des hommes ne sera réalisée, répétons-le, que par un changement des circonstances et non par des déductions théoriques »[1711]. Dès lors, nous reprenons l'idée selon laquelle le changement des circonstances est lié à l'activité humaine[1712]. La résonnance de ce texte avec *L'idéologie*, qui annonçait quelques unes de ces lignes, nous fait voir que, dans cette dernière, le communisme est défini comme un « matérialisme pratique ». Il se distingue de « tous les mouvements qui l'ont précédé jusqu'ici » par l'ébranlement des rapports de production et d'échange qu'il suscite ; de plus, et de manière inédite, cette action est consciente de ce que sont les « conditions naturelles préalables » - c'est-à-dire, des œuvres des hommes, même si cela n'a été que malgré eux[1713].

Étant donné la critique des « circonstances », il serait légitime de reconnaître que « chaque société a sa fin immanente », même si l'enchaînement économique tend à s'universaliser. « De l'histoire », ou d'une totalité non totalitaire de rythmes, « se dégage une fin qui lui donne sens ». Pour nous éloigner de tout finalisme, l'expression de « marche de l'histoire » doit être entendue comme ce qui rend possible la nature : c'est-à-

---

[1709] MARX et ENGELS, *L'idéologie allemande*, op. cit., p.70.

[1710] Y-a-t-il une « philosophie de l'éducation » ? Doit-on « apprendre à philosopher » aux enfants ? Et comment ? Par l'industrie culturelle de *Matrix* ou plutôt par l'édulcoration des grands textes ? Ou, tout simplement, par l'intermédiaire d'un match de football dépourvu de citations ? Dans quel but et comment cela s'inscrit-il dans la lourdeur du quotidien ? Comment former des « citoyens responsables » ? Ne répète-t-on pas là le rapport d'autorité si critiqué dans *Émile* ? Ne serait-il pas plus fructueux que les jeunes générations s'interrogent sur leurs pratiques ? L'académie se trouve-t-elle poussée dans ses derniers retranchements dans la sphère publique, dans une perspective universitaire ? Bref, la philosophie n'a-t-elle pas toujours été, d'elle-même, *Paideia* ? Reflet fidèle de l'institutionnalisation du savoir, le positivisme déguisé des nouveaux philosophes de l'éducation et de leurs confrères spécialistes n'est pas radical : selon eux, une fois que l'on a atteint la vérité ontologique du devenir ou de la sensibilité, voire lorsqu'on a installé un nouveau logiciel, il suffit de l'appliquer ça et là tous azimuts. L'éducateur, qui méconnaît le mot idéologie, a besoin d'être éduqué : jouons, vite, au football.

[1711] MARX et ENGELS, *L'idéologie allemande*, op. cit., p.72.

[1712] VADÉE, *Marx penseur du possible* , op. cit., p.246.

[1713] MARX et ENGELS, *L'idéologie allemande*, op. cit., p.54 et 97.

dire que l'une et l'autre [l'histoire et la nature] comportent « une sorte de dynamique interne qui la finalise ». En termes hégéliens, nous dirions qu'il s'agit de l' « effectivité ». Le commentaire de Vadée est précieux : il remarque qu'il s'agit là d'une connexion, et non d'une dépendance[1714]. La finalité apparaît dès lors que l'histoire devient mondiale : les « différentes conditions » ne sont, de prime abord, que des « conditions de la manifestation de soi ». Ne pouvant rester les mêmes, ces conditions deviennent des « entraves » à cela même qu'elles engendraient. La « cohérence » est perçue à partir du maintien des « formes d'échange ». Des forces productives plus appropriées aux nouvelles configurations peuvent s'établir.

Le texte se poursuit : la naturalité d'un tel développement est due au fait qu'il n'a pas été soumis à un « plan d'ensemble établi par des individus associés librement ». Des « localités différentes » et des « branches de travail différentes » suivent leur chemin en principe de façon autonome et chacune « n'entre que peu à peu en liaison avec les autres »[1715]. Une finalité « émergente » fournit l'occasion d'appréhender ce développement de façon rationnelle[1716]. À la différence de Spinoza, Marx pense qu'il existe effectivement une finalité, qui n'est pas le but désiré ou planifié d'une toute puissante tradition ventriloque : les communistes, écrit-il, traitent « pratiquement » les conditions économiques, telles que les ont formées « la production et le commerce », comme des « facteurs inorganiques ». S'ils reçoivent une organisation sociale, ils n'en tirent pas l'idée de prédestination des générations antérieures ; en outre, « ils ne croient pas davantage que ces conditions aient été inorganiques pour ceux qui les créaient »[1717]. L'action présente peut s'approcher des choses.

Si l'on suit la division établie par Althusser, *L'idéologie allemande* se place tout droit dans la période de la « coupure épistémologique », c'est-à-dire, en 1845[1718]. La « négation réalisante » constatée depuis 1843 et 1844,

---

[1714] VADÉE, *Marx penseur du possible* , op. cit., p.249 et 262. Ne ferait-il pas allusion à la « nécessité du rapport » ?

[1715] MARX et ENGELS, *L'idéologie allemande*, op. cit., p.98.

[1716] VADÉE, *Marx penseur du possible* , op. cit., p.252.

[1717] MARX et ENGELS, *L'idéologie allemande*, op. cit., p.97.

[1718] La division évoquée est la suivante : 1840-44 pour les œuvres de jeunesse ; 1845 pour les œuvres de la coupure ; 1845-57 correspondant aux œuvres de la maturation ; 1857-83, finalement, pour les œuvres de la maturité (*Pour Marx*, op. cit., p.27). Nous nous sommes déjà expliqués à ce sujet. Quoi qu'il en soit, nous consulterons avec profit l'œuvre *Marx et l'idée de critique* en ce qu'elle développe l'argument de Georges Labica, selon lequel on peut percevoir la pensée de Marx comme une « sortie de la philosophie », ou comme ce que Renault envisage comme une « déflation » de la philosophie (voir LABICA, *Le statut marxiste de la philosophie*, Bruxelles, Complexe, 1976) : en renonçant à l'autonomie par rapport à la diversité des luttes sociales et aux savoir positifs de la société, la philosophie doit les prolonger par son caractère réflexif. Cela déboucherait sur une « nouvelle pratique de la

cède place à une « sortie de la philosophie », ce qui correspond chez Althusser au passage à la science. Selon Renault, l'enjeu de *L'idéologie* serait de fournir la « connaissance du réel » manquante dans les textes antérieurs[1719]. Dans une phrase emblématique de cette période, qui ne saurait pourtant l'épuiser, nous semble-t-il, Marx écrit ceci : « C'est là où cesse la spéculation, c'est dans la vie réelle que commence donc la science réelle, positive, l'exposé de l'activité pratique, du processus de développement pratique des hommes »[1720].

La science dont Marx se réclame, par opposition à la philosophie, est l'histoire. Ainsi, la science de l'histoire continue la critique de l'économie politique ; son apport est d'expliquer la succession des époques et l'écoulement du temps par un conditionnement explicitement économique. Nous pouvons en dégager deux faces : il s'agit *primo*, d'une critique de la société (à partir de la connaissance de l'histoire) et *secundo*, d'une critique de la conscience par l'idéologie. Dans le premier cas, le devenir s'explicite par une « dialectique des formes de propriété et des forces productives » ; dans le deuxième, la formation des idées trouve sa cause dans les processus économiques[1721].

Si l' « antithèse de l'illusion idéologique et de la vérité scientifique » est ce qui structure *L'idéologie allemande*, cela peut nous mener à une impasse. Soit nous faisons face au nécessitarisme de la Révolution (le prolétariat, étant hors de la société, fait surgir la « conscience de la nécessité d'une révolution radicale »[1722]) ; soit nous retombons sur le scientisme. En d'autres termes, soit le point de vue du prolétariat est vrai et, de ce fait, il se réalisera de lui-même (ce qui sous-estime la domination et se rapproche, comme le fait remarquer Renault, d'une « philosophie de l'histoire » au sens mécaniste) ; soit le prolétaire lui-même est exclu de cette nécessité, de cette réalisation, car il ne porterait pas le savoir scientifique (ce qui restreint

---

philosophie ». C'est pourquoi nous optons de bon gré pour l'argument de Renault, car la rationalité propre à la *praxis* s'inscrit dans la conception déflationniste de la philosophie (RENAULT, « Marx et sa conception déflationniste de la philosophie » in *Actuel Marx*, op. cit., p.137-49).

[1719] RENAULT, *Marx et l'idée de critique*, op. cit., p.84.

[1720] MARX et ENGELS, *L'idéologie allemande*, op. cit., p.51.

[1721] Ce qui n'est que domination veut se faire passer pour justice. De là, Renault pointe quatre formes d'idéologie dans ce texte : tout d'abord, la conscience historique est réduite à des intérêts matériels ; puis, théorie et politique jouent le rôle des moyens de la domination, qui est toujours liée à la classe sociale ; finalement, il est question d'une « inversion », à la fois idéaliste et anhistorique : l'idéalité veut présenter la réalité comme juste, et la fuite de l'histoire s'efforce d'expliquer la dynamique réelle et historique par des lois et des croyances détachées de cette dernière (*Marx et l'idée de critique*, op. cit., p.85).

[1722] *L'idéologie allemande*, *op. cit.*, p.68. Toutefois, force est d'admettre que, dans la même phrase, Marx considère que des individus d'autres classes peuvent se joindre à cette révolution.

l'analyse matérielle et le rôle potentiel des besoins). Ces limites, comme les défaites de 1848, seraient responsables de la relance de la critique plus aboutie dans *Le Capital*[1723]. De toutes façons, alors que l'idéologie serait oppositionnelle dans cette optique positive, la critique de l'économie politique resterait une théorie des contradictions du capitalisme – cela donne une autonomie relative[1724] au politique.

Mais ce jugement reste à nuancer. Pour ce faire, il conviendrait de rapporter *L'idéologie allemande* à d'autres textes ou de suivre ce texte à partir d'un fil conducteur. Nous voici une fois de plus à un carrefour : ce rapport peut s'établir à travers la production ultérieure de Marx (notamment *Le Capital*), à travers ses textes immédiatement antérieurs (les *Manuscrits de 1844*) ou, finalement, à travers une lecture visant à explorer son œuvre dans une perspective exhaustive, quelle qu'elle soit. Pour essayer de donner de la cohérence à notre texte, nous poursuivrons l'analyse de *L'idéologie allemande* à la lumière des rapports entre nature et histoire. De ce fait, la « positivité » dont Marx se réclame est nuancée par l'action réciproque entre homme et nature, où la nature se comprend dans l'homme. Il convient tout de même de rappeler que le texte de 1845 recèle d'autres couches interprétatives par rapport à ce que nous avons pu remarquer au sujet des *Manuscrits*. La division sociale du travail, aussi bien que l'intervention humaine repérée par les modes de production, exigent une autre compréhension du rapport à la nature. Ceci dit, nous pourrions penser que la sortie de la philosophie, étant déterminée (du moins en partie) par celle-ci, débouche sur une autre rationalité – ne serait-ce qu'une pensée de l'action dans l'histoire, ce qui pose le problème du réaménagement des concepts.

Les attaques subies par Marx sur le fait qu'il aurait proposé une société dans laquelle les besoins puissent être satisfaits ont donné lieu au discours d'un penseur de la fin de l'histoire. Pourtant, cette formule n'est pas la sienne. Marx prônait la suppression de ce qui empêche la réalisation empirique de l'essence de l'homme, d'où sa présentation du communisme comme « l'énigme résolue de l'histoire »[1725] qui se voit en tant que telle, comme solution. Pour faire disparaître les taches de déterminisme, il ne faut surtout pas oublier que, pour Marx, le communisme est « le mouvement réel » - en nette opposition, comme il l'affirma, à un « État qui doit être créé » et à un « idéal sur lequel la réalité devra se régler »[1726]. Cette « clef » résiderait donc dans le mouvement de l'histoire, une mouvance à la fois

[1723] L'auteur cite à ce sujet BALIBAR, *La philosophie de Marx*, op. cit., p.54. Il s'agirait des « crises du marxisme avant la lettre » (RENAULT, *Marx et l'idée de critique*, op. cit., p.86-8 et 8).
[1724] RENAULT, *Marx et l'idée de critique*, op. cit., p.122.
[1725] Dans les *Manuscrits de 1844*.
[1726] MARX et ENGELS, *L'idéologie allemande*, op. cit., p.64.

créatrice d'elle-même et soucieuse de s'autocritiquer en tant que « théorie critique ». Dans ce sens, perdre l' « essence » veut bien plutôt dire être privé des moyens de la réalisation matérielle de l'existence, ou être privé de devenir. Or, commente Bensaïd, l' « histoire profane n'a pas de fins propres ». *L'idéologie allemande* dit fort bien que l'on ne doit pas croire que l'histoire à venir soit le but de l'histoire passée, comme nous le verrons tout de suite. Voilà pourquoi « renverser la dictature des fins revient à démoraliser l'histoire (renoncer une fois pour toutes à ce qu'elle ait une morale) ». En même temps, une telle démoralisation est une politisation capable de « la rendre ouverte à une pensée stratégique »[1727].

L'histoire c'est, avant tout, la « succession des différentes générations », où les matériaux, les capitaux et les forces productives ont été hérités des générations qui ont précédé[1728]. Voilà la raison pour laquelle

> « chaque génération continue donc, d'une part, le mode d'activité qui lui est transmis, mais dans des circonstances radicalement transformées, et, d'autre part, elle modifie les anciennes circonstances en se livrant à une activité radicalement différente ».

Nous arrivons à ce qui bouscule la spéculation : celle-ci « dénature » ces faits « en faisant de l'histoire récente le but de l'histoire antérieure ». L'exemple choisi par Marx est fort éclairant : la découverte de l'Amérique[1729] aurait pour fin de contribuer à l'éclatement de la Révolution française ! Ceci revient à dire que l'histoire est comprise comme un individu, c'est-à-dire comme une « personne à côté d'autres personnes », en référence à Hegel, Bauer et Stirner et à leurs concepts de conscience de soi, critique et unique. Lorsque Marx critique un développement stirnéen au sujet du droit de propriété fondé sur le droit d'aînesse comme étant dû au « je unique », la formule de jeune-hégélien « Maintenant enfin, maintenant on peut le

[1727] BENSAÏD, *Marx o intempestivo*, *op. cit*., p.24-5.

[1728] Le rapport de forces qui commande à l'extraction de la plus-value et à sa répartition est issu du passé, et donc causal ; cependant, il ne l'est pas puisqu'il est immanent aux conditions immanentes présentes du capital. Par ailleurs, Vadée remarque qu'il s'agit d'une connexion, et non pas d'une dépendance (VADÉE, *Marx penseur du possible* , op.cit., p.147 et 262).

[1729] Quand nous lisons dans le *Manifeste* que « la grande industrie a créé le marché mondial, que la découverte de l'Amérique avait préparé », nous sommes toujours dans le même registre. Il suffit de suivre le raisonnement de Marx et d'Engels eux-mêmes, dans une visée du « possible » comme condition : « Ce marché mondial accéléra prodigieusement le développement du commerce, de la navigation, des voies de communication. Celui-ci agit à son tour sur l'extension de l'industrie » (op. cit., p.22).

dire »[1730] ne fait que répéter un rituel qui se prête à servir de « mot de passe d'une telle vision apologétique ».

Pour régler ses comptes avec l'ancienne conscience philosophique[1731], Marx part de la lutte des classes et de la critique de l'économie politique. Cela revient, du coup, à régler ses différends avec la philosophie spéculative de l'histoire. *La Sainte famille* et *L'idéologie allemande* se situant après le « règlement de comptes » avec Hegel, refusent la transcendance historique. Examinons une fois de plus *L'idéologie*[1732]. Si la référence a déjà été reprise par plusieurs analystes, ce que nous proposons, à partir de la fine lecture de Daniel Bensaïd, c'est que la compréhension des enjeux réels par des idées pures, ou encore des idées abstraites, fausse et empêche tout effort de dépasser la naturalité de ce qui se présente à nous. La racine étant, pour ainsi

---

[1730] *L'idéologie allemande*, op. cit., p.65-6 et 169. Stirner développe une théorie selon laquelle l'égoïsme du sujet, assailli par le néant, plonge au cœur des choses et récupère, dans la supposée pureté d'une telle rencontre, une utilité quelconque. Ainsi, la libération du Moi authentique ne saurait se trouver dans la présence humaine restreinte dans le monde à une consommation sans limites, critique Karl Löwith – car seule l'émancipation générale de tous libère l'individu et l'homme ne peut vraiment changer que lorsque ses conditions réelles de vie changent. Tout débat sur le temps tombe dans l'abstraction dès que le travail n'y est pas inséré. Ainsi, ce qu'a élaboré Stirner correspond à l'expression idéaliste des intérêts réels de la bourgeoisie. L'affranchissement idéel de la propriété privée suit les voies de l'individu isolé ou, encore, dans la quête métaphysique de la transcendance. Le « propre », le « Moi » ou l' « unique » ne sont rien d'autre que la négation de la liberté. À en croire Löwith, tantôt Marx tantôt Stirner s'intéressent à la « production sociale du monde », et pourtant chacun adopte des vues opposées : la nature, chez Marx, correspondrait à la propriété chez Stirner. Nous savons qu'ici l'élève de Heidegger songe au principe de la raison instrumentale, fatalité qui méconnaît les dures impositions des rapports sociaux et la dialectique entre l'histoire et la nature. Ce que par contre nous pouvons retenir est d'abord que s'il y a un propriétaire, on a affaire non pas à l'unique, mais à l'espèce ; puis, que la perte du monde, entendue comme l'expression subjective du nihilisme, n'est renversée que par le communisme – ce qui restitue le monde. Pour conclure, Löwith établit que l'aliénation est l'objet de sa propre révolution et que, de là, l'homme peut se sentir chez lui dans le monde. Ce qui revient à dire que, écrit-il, l'éternel retour serait une forme de désaliénation (*Nietzsche, Philosophie de l'éternel retour du même*, op. cit., p.188-90). Dans l'une des belles contributions d'Étienne Balibar à la compréhension de Marx en tant que philosophe, nous voyons que les catégories du discours ne sont nullement à l'extérieur de l'enjeu de la domination, mais qu'elles sont toujours déjà opérantes – en termes de subjectivation de classe – au sein du concept. Stirner aurait pensé la « puissance des idées » et leur « abstraction », mais il proposait par là un paroxysme de l'idéalisme. Les idées ne seraient que des représentations du « sacré » et, par conséquent, elles seraient nécessairement oppressives : « À cette question Marx apportera pour la première fois dans l'histoire de la philosophie une réponse en termes de classe : non pas en termes de 'conscience de classe' (expression qui n'apparaît jamais), mais en faisant exister les classes sur le double plan de la division du travail et de la conscience, donc en faisant aussi de la division de la société en classes une condition ou une structure de la pensée » (*La philosophie de Marx*, op. cit., p.44-5).

[1731] Selon le mot de la préface de la *Contribution à la critique de l'économie politique*, op. cit., p.4-5.

[1732] BENSAÏD, *Marx o intempestivo*, op.cit., p.32.

dire, la « philosophie de l'histoire de Hegel », ses hérauts se sont approprié la « plus pure expression » de l'abstraction. L'histoire écrite par ces Allemands est dépourvue d'intérêts réels ou politiques. Marx imagine que, dans la tête de Bruno Bauer, une idée dévore l'autre jusqu'à ce qu'elles méritent le royaume de la conscience de soi. Chez le « saint » qu'est Stirner, dûment canonisé,

> « cette marche de l'histoire devait paraître avec bien plus de logique encore comme une simple histoire de 'chevaliers', de brigands et de fantômes, aux visions desquels il n'arrive naturellement à échapper que par le 'goût du sacrilège' ».

Bref, de telles conceptions ne s'éloignent pas de la religion et de sa production de « choses imaginaires ».

La plume de Marx est implacable, et il poursuit sa critique en mettant face à face une époque historique et son interprétation par le jeune-hégélianisme : le XVIII° siècle, une fois détaché de sa base pratique, entre dans la lignée des représentations :

> « de plus, ils ne donnent cette histoire que dans le dessein de représenter l'époque en question comme une première étape imparfaite, comme l'annonciatrice encore bornée de la vraie époque historique, c'est-à-dire, l'époque de la lutte des philosophes allemands de 1840 à 1844 ».

La réflexion est close avec le constat que cette vision idéaliste de l'histoire et des rapports humains élude « les événements réellement historiques de la politique dans l'histoire », c'est-à-dire ce contre quoi on ne dispose que d'un « récit », et dont les « montages historiques » ne font que des « cancans littéraires »[1733]. On assiste là à un coup de génie : Bensaïd y voit le moment même où Marx tourne le dos aux « grands récits »[1734].

Si l'histoire est plus qu'un récit, y a-t-il un récit qui la fonde ? L'action est première et le volontarisme est contrecarré par la réciprocité. Il nous semble que nous avons déjà avancé pour ce qui est d'identifier ce qui détermine la temporalité. Il sera à nouveau question de nous pencher sur ce que celle-ci peut déterminer. Le temps historique se fait sentir, et ce que l'histoire intègre n'est pas dissout. L'isolement des nations fait place, par la circulation et la division du travail, à l' « histoire mondiale ». La sortie de la sphère locale et l'interaction sur le plan de l' « histoire universelle » ne

[1733] *L'idéologie allemande*, op. cit., p.71 et 73.

[1734] BENSAÏD, *Marx o intempestivo*, op. cit., p.36. Reformulons la question : alors, qui raconte des histoires ?

sauraient être l'aboutissement d'un plan de l'Esprit ou un fait découlant de la Conscience de soi, « mais une action purement matérielle, que l'on peut vérifier de manière empirique, une action dont chaque individu fournit la preuve, tel que le voilà mangeant, buvant et s'habillant ».

On doit à l'expansion de l'activité cet élargissement des frontières : la « puissance » « étrangère » aux individus n'est rien d'autre que le « marché mondial ». Or, l'existence empirique de ceux qui boivent, se nourrissent et s'habillent s'effectue dans ce processus d'universalisation[1735] – où il convient de compter non seulement avec les rythmes des marchés mais aussi avec ceux de la communication, elle aussi en large mesure marchandisée ou passée par la médiation marchande[1736].

Le monde formé par l'essor de la bourgeoisie est « à son image ». Bien sûr, l'action passa par la dynamique du besoin, conditionnée par l'argent : « Poussée par le besoin de débouchés toujours nouveaux, la bourgeoisie envahit le globe entier »[1737]. L'intégration par le marché détruisit les « relations féodales, patriarcales, idylliques ».

Plutôt que de mettre l'accent sur une discutable correspondance entre régime politique et formation sociale[1738], nous préférons insister sur ce qui reste le plus actuel dans le *Manifeste*, à savoir la description de la bourgeoisie comme « éminemment révolutionnaire » : elle « ne peut exister sans révolutionner constamment les instruments de production, donc les rapports de production, c'est-à-dire tout l'ensemble des rapports sociaux ».

La suite de cette « perpétuelle insécurité » marque la dissolution des rapports sociaux, « figés » en dernier ressort. En revanche, ce qui les remplace n'a même pas une chance de se stabiliser, il s'agit d'un os sans calcium : « Tout ce qui avait solidité et permanence s'en va en fumée, tout ce qui était sacré est profané, et les homes sont enfin forcés de jeter un regard lucide sur leurs conditions d'existence et leurs rapports réciproques ».

L'histoire profane réclame de la lucidité et exige des buts profanes. Dans une production « cosmopolite » de l' « interdépendance généralisée des

---

[1735] *L'idéologie allemande*, op. cit., p.66-7.
[1736] BENSAÏD, *Marx o intempestivo*, op. cit., p.38.
[1737] MARX et ENGELS, *Le Manifeste du parti communiste*, op. cit., p.25 et 24.
[1738] Ce qui est décisif et déterminant, c'est la forme d'exploitation sociale à l'aune des capacités matérielles disponibles et à inventer. Le régime politique et les rapports de droit ne sont pas premiers, cela s'inscrit sans problème dans le sillage marxien. De nos jours, nous songeons au contre-exemple chinois, où une centralisation du pouvoir typiquement dictatoriale cohabite avec des indices vertigineux de croissance économique. Si la Chine n'est pas un modèle pour la gauche, sa simple effectivité désavoue le mythe libéral selon lequel il n'existe de puissance économique que dans les démocraties occidentales et leurs institutions. À ce sujet, consulter ŽIŽEK, *First as Tragedy, then as Farce*, op. cit., p.132.

nations », le capital échange la « dignité personnelle » contre l' « unique et pitoyable liberté du commerce »[1739].

Mais où sont les possibles ? Comment, à partir de rien, devenir tout ?

[1739] MARX et ENGELS, *Le Manifeste du parti communiste*, op. cit., p.22-5 et 23.

DES TENDANCES

Si le communisme est le « mouvement réel » de la contradiction qui anime le monde, il nous faut cerner cette contradiction. Les limites expresses de ce travail nous obligent néanmoins à réduire l'analyse et la confrontation de textes pourtant fondamentaux – tels que *Le Capital* et les textes de la même époque. Par conséquent, nous nous bornerons à soulever quelques aspects de ce qui caractérise la production soumise au capital, pour ensuite proposer nos dernières réflexions.

Dans une situation de crise, le moyen (l'augmentation des forces productives) et le but (se reproduire) posés par le capital s'opposent, car la capacité de consommation est limitée par les rapports sociaux et le manque d'achat arrête le processus. Ceux-ci cessent d'être productifs (le but de l'échange ne se réalise plus dans le support de l'usage de la valeur) :

> « l'appropriation privée des moyens de production est contradictoire avec le caractère social du travail et des forces productives »[1740]. L'issue ne saurait en être mécanique : dans *Le Capital*, Marx raille ceux qui proposent des « recettes pour les marmites de l'avenir »[1741].

S'il est vrai que l'économie politique s'engage dans la compréhension du mode de production capitaliste, il est tout aussi vrai que ce savoir n'est pas l'équivalent de n'importe quelle réalisation. C'est pourquoi l'étude des « tendances » s'avère si pertinente dans le cadre du marxisme[1742].

[1740] VADÉE, *Marx penseur du possible* , op. cit., p.441-2.

[1741] MARX, *Le Capital*, livre I, tome I, op. cit., p.26.

[1742] Le rapport entre contingence et nécessité est aussi développé dans *Le Capital*, notamment au sujet des crises. Dans le livre I, la scission entre la vente et l'achat pose la crise, dont le surgissement pourra ou non se confirmer : « Ces formes impliquent la possibilité, mais rien que la possibilité, des crises. Pour que cette possibilité devienne réalité, il faut tout un ensemble de circonstances qui, du point de vue de la circulation simple des marchandises, n'existe pas encore ». Dans le livre II, nous avons affaire au décalage entre le cycle de production et le cycle de circulation – l'arrivée de nouvelles marchandises sur le marché sans que celles du cycle antérieur n'aient été vendues. Alors, la crise n'est qu'une puissance. Le passage de la possibilité à la réalité serait exprimé dans le livre III, celui de la reproduction d'ensemble (BENSAÏD, *Marx o intempestivo*, op. cit., p.389). Ces lignes sommaires ont pour but, du moins, d'orienter une certaine approche du *Capital*. Pour ce faire, nous suivons le schéma de Bensaïd en ce qui concerne les fonctions des trois livres du *Capital* : le livre I porte sur la production, et donc sur les rapports entre le travail nécessaire et le surtravail, ce qui débouche sur la plus-value ; pour sa part, le livre II se penche sur la circulation, c'est-à-dire sur le travail productif et non productif, où les différents capitaux se déséquilibrent ; finalement, le livre III thématise le procès d'ensemble et le profit. La réalisation de la plus-value en tant que « profit en puissance » l'oriente vers la consommation individuelle et

Les tendances sont, à vrai dire, des « lois tendancielles » : des lois diverses n'offrent que des possibilités abstraites ; la possibilité concrète n'intervient qu'avec les moyennes ; celles-ci, à leur tour, supposent une infinité de comportements individuels. La « possibilité historique » est donc un autre genre de possibilité concrète, dans la mesure où l'objet d'analyse est constitué par les « tendances » : « Une 'tendance' exprime une nécessité qui n'est encore qu'à l'état de possibilité ». La notion de tendance mène à d'autres catégories, comme celle du « développement historique »: « Dans un développement historique, on a affaire à la fois à une nécessité et à une possibilité, qui deviennent des catégories synonymes »[1743]. Cette loi tendancielle n'est pas supprimée par ce qui la nie : elle s'y exprime, plutôt. Par exemple les luttes des classes contrarient la valeur, mais cela ne change pas la loi de la valeur – au contraire, c'est la loi qui s'exerce lors de la lutte[1744].

Si l'histoire ne se résume pas à l'économie tout court, l'économie est dans l'histoire : lorsque Vadée annonce son programme, il se garde tant de prouver la validité sans appel de la loi de la baisse du taux de profit que de démontrer son lien étroit avec l'accumulation capitaliste sous la forme de la valeur et de la plus-value, ce sur quoi les économistes ne sont pas d'accord. Cela dit, il centre sa recherche autour d'un « examen général », d'envergure « épistémologique et philosophique » sur ce qu'une telle conception de cette loi peut apporter sur l'examen de l'histoire – « dans la mesure où notre but est de chercher à dégager les rapports entre nécessité et possibilités tels qu'ils apparaissent dans des lois de ce genre »[1745].

« Chaque individu se trouve ainsi engagé dans une pluralité des durées » : biographique, organique, économique, écologique, cyclique, géologique, démographique, culturelle etc. Toute conception du temps ne prenant pas en compte ce changement articulé n'est que fort « douteuse » :

---

l'accumulation. Du livre I au livre III, la procédure part du plus abstrait et aboutit au plus concret : de la production immédiate à la complexité des marchés, sur lesquels, de détermination en détermination, les circuits s'entrecroisent. Le taux de plus-value s'efface derrière le taux de profit ; en outre, « le métabolisme de la concurrence fait apparaître le taux de profit moyen et les prix de production » (BENSAÏD, *La discordance des temps*, op. cit., p.29). Le « commencement » obsédait Marx, Hegel et Proust, puisque la totalité hantait chaque anneau de la chaîne : « Mais il y existe un [anneau] qui résume l'ensemble : l'être, la madeleine, la marchandise » (BENSAÏD, *Marx o intempestivo*, op. cit., p.338). Ce bref aperçu ne mentionne pas le « quatrième » volume dédié à l'histoire de la pensée économique et qui permet une compréhension plus explicite de l'économie politique sous l'angle privilégié de l'idéologie.

[1743] VADÉE, *Marx penseur du possible* , op. cit., p.205.

[1744] BENSAÏD, *Marx o intempestivo*, op. cit., p.394 et p.391.

[1745] VADÉE, *Marx penseur du possible* , op. cit., p.206.

> « La sélection, l'évolution, l'histoire sont d'emblée les concepts temporels qui se réalisent dans le temps qu'eux mêmes engendrent. La temporalisation de sa complexité est l'adaptation du système à l'irréversibilité du temps ».

Ayant brisé les liens de la causalité mécanique, nous devons maintenant nous débarrasser des connotations religieuses de la téléologie, voire d'une subordination venue de l'extérieur pour embrasser une « finalité interne » et une « impulsion immanente » : « L'opposition entre la téléologie hégélienne et l'immanence spinoziste se résout dans l'invention des rapports temporels sans causes premières ni finales et dans les nécessités gravitationnelles du conflit social ». Bensaïd propose la notion de « causalités systémiques ouvertes » qui ne nient pas la contradiction et ne s'achèvent jamais. Ce sont des systèmes qui engendrent leur propre causalité à plusieurs rythmes, ils « se présupposent indéfiniment comme production de leur autoproduction ». La durée ne se réduit pas à une cause, elle devient tout de même une « chance »[1746].

Aux yeux de Marx, saisir cette loi revient à saisir le mouvement du capitalisme. Comme le remarque la préface du Capital, il s'agit de la « loi naturelle qui préside à son mouvement », c'est-à-dire celui de l'histoire de la « société moderne » bourgeoise[1747]. Si le mécanisme s'insinue avec un naturel qui empêche les « sauts », il s'agit d'aller contre la nature et d'en abréger la souffrance : car « une nation peut et doit tirer un enseignement de l'histoire d'une autre nation » - la guerre civile américaine a sonné l'alarme pour les ouvriers du vieux continent[1748].

C'est dans ce sens qu'une formule assez répandue vient nous aider : T = pv / c + v. C'est-à-dire : taux de plus-value = plus-value / capital constant (machines, locaux, matières premières, outils) + capital variable (salaires). Il s'agit, encore, du rapport de la plus-value à la composition organique du capital. Dès lors, la question qui se pose est de savoir pourquoi le taux de plus-value s'exprime sous une forme tendancielle. L'hypothèse est que « toutes sortes de causes contraires s'en mêlent ». Afin de ne pas arrêter son profit, le capitaliste pousse l'augmentation de la productivité de sorte à accroître la plus-value. Par conséquent, « il intensifie l'exploitation. Il y a là de larges possibilités »[1749].

Nous lisons ceci dans *Le Capital* :

[1746] BENSAÏD, *Marx o intempestivo*, op. cit., p.378, 380 et 44.

[1747] Les autres formes d'exploitation, telles que l'esclavage et le servage, procédaient différemment par rapport à l'extraction de la plus-value : ce qui comptait, c'étaient alors les valeurs d'usage (VADÉE, *Marx penseur du possible* , op. cit., p.156).

[1748] MARX, *Le Capital*, livre I, tome I, op. cit., p.19-20.

[1749] VADÉE, *Marx penseur du possible* , op. cit., p.206, 253 et 206.

> « La hausse du taux de la plus-value (…) est un des facteurs qui déterminent la masse de la plus-value et partant le taux de profit également. Il ne supprime pas la loi générale. Mais il a pour résultat d'une faire plutôt une tendance, c'est-à-dire comme une loi dont la réalisation intégrale est arrêtée, ralentie, affaiblie par des causes qui la contrecarrent »[1750].

En effet, une loi est en général l'expression d'une nécessité. Tel n'est pas le cas d'une tendance, dont la nécessité n'est que « relative », puisque l'économie s'exerce dans des conditions données qui impliquent des rapports de production déterminés. Par ailleurs, cette loi serait tendancielle à double titre, car même son « action », pour ainsi dire, est contrecarrée par des résistances :

> « Si elle n'agit que de façon tendancielle, cette nécessité est, pour ainsi dire, doublement relative. Il y a toute une série de causes qui peuvent agir en sens contraire. Mais ces causes contraires ont aussi leurs limites. Elles sont autant de possibilités concrètes qui s'offrent pour retarder l'effet de la loi ou l'annuler ».

Ainsi, la combinaison des possibles en présence est apte à en changer le cours.

Cette loi étant historique et, dès lors, exposée au temps, alors qu'elle s'engage à le produire, elle ne se laisse apercevoir que dans des moments exceptionnels : les crises[1751]. Cela revient donc à dire que, à l'inverse, dans les temps ordinaires, ce que l'on voit, c'est plutôt la hausse du taux de profit : « si la loi ne se manifeste que comme une simple 'tendance', c'est qu'elle recouvre une contradiction » qui ne saurait se limiter à l'échelle individuelle[1752] – mais appartient à la « contradiction essentielle du mode de production capitaliste »[1753]. Une telle loi n'est pas une pure présence active de la physique classique. Ce que Marx cherche à atteindre, c'est la « connexion interne et nécessaire entre deux choses qui se contredisent en apparence » : la contradiction principale se déploie en autant d'autres formes contradictoires. Dès lors, il y a discordance plutôt que concordance. Ce constat découle du fait que l'accroissement du capital constant entame la

[1750] MARX, *Le Capital*, livre III, tome 6, op. cit., p.247. Cité par VADÉE, *Marx penseur du possible*, op. cit., p.206-7.
[1751] VADÉE, *Marx penseur du possible* , op. cit., p.207.
[1752] Comme le remarque la *Contribution à la critique de l'économie politique* (MARX, op. cit., p.5).
[1753] VADÉE, *Marx penseur du possible* , op. cit., p.208.

diminution du nombre de travailleurs engagés dans la production. Marx est très clair à ce sujet :

> « voici (…) la contradiction : le mode de production capitaliste implique une tendance à un développement absolu des forces productives, sans tenir compte de la valeur et de la plus-value que cette dernière recèle, ni non plus des rapports sociaux dans le cadre desquels a lieu la production capitaliste, tandis que, par ailleurs, le système a pour but la conservation de la valeur-capital existante et sa mise en valeur au degré maximum (c'est-à-dire un accroissement sans cesse accéléré de cette valeur) ».

Pourtant, tout n'est pas gagné, car la tendance n'apparaîtrait que dans la baisse du taux de profit, et non dans d'autres « lois » économiques, telles que la valeur, l'échange etc. Quand bien même la pensée économique marxienne semble achopper sur ses propres critères, ce qui la rendrait « profonde », c'est que le « tendanciel » affecterait tous les autres développements. Nous le constatons à travers une remarque incidente : « Si nous avons admis l'existence d'un taux général de la plus-value – qui, comme toute loi économique, n'est en fait qu'une tendance, c'était pour simplifier l'étude théorique »[1754].

L'apport doit être complexifié : si, d'un côté, la loi tendancielle n'est repérable qu'à long terme, le taux général de plus-value est permanent et s'exerce à court terme : « les innombrables fluctuations et compensations quotidiennes font que le taux de la plus-value s'établit rapidement à son niveau moyen ». Immanence oblige, la tendance se diversifie. Elle s'achemine soit vers l'équilibre, soit vers le déséquilibre : « Dans le premier cas, ce sont les compensations qui prévalent : dans le second, ce sont les 'écarts' qui vont s'aggravant ». Ceci dit, nous ne nous apercevons de la tendance à la baisse que « par anticipation », d'où un certain mouvement historique. La recherche de Marx, quoique critique, dialogue donc dans ce sens avec les économistes classiques, vu qu'il est question de mettre en évidence les conditions de cette tendance dans la production.

La tendance au déséquilibre n'est pas la fluctuation autour d'une moyenne et le cheminement n'est pas un aboutissement. Une loi dont la régularité n'est tangible que dans l'exception doit son caractère spécifique à son « objet » : elle concerne « tous les facteurs essentiels du tout social ». « Globale et complexe », elle se tient sur l' « ensemble d'un système socio-économique dans son devenir ». Les multiplicités des corps sociaux qui s'y

[1754] MARX, *Le Capital*, livre III, tome 6, op. cit., p.238, 262 et 191. Cité par VADÉE, *Marx penseur du possible*, op. cit., p.208-9.

meuvent lui attribuent l' « allure d'une histoire ». Comme annoncé, dans sa signification historique, la tendance peut s'envisager sous deux angles : d'abord, par sa forme, elle est la « loi d'un système donné historiquement ». Ensuite, il en va de même pour son contenu, car les éléments régis par sa loi s'imposeront dans le système. Nous pouvons discerner un autre genre de tendance, à savoir les « phénomènes périodiques » ou les « cycles économiques », dont l'enchaînement serait successif[1755]. Comment conjuguer une configuration conjoncturelle (cyclique) avec une certaine ordonnance initiale ? La préface du *Capital* n'est guère encourageante étant donné sa « nécessité de fer ». Il est capital de relire ce que Marx dit juste ensuite : son « point de vue » est que le « développement de la formation économique de la société est assimilable à la marche de la nature et à son histoire »[1756]. C'est pourquoi le commentaire de Vadée nous semble juste : il voit plutôt la conjugaison de deux rythmes, ceux de la lenteur historique (la baisse du taux de profit) et de l'explosion révolutionnaire[1757], ou événementielle. Des « modes de production dépassés » en présence engendrent une série de « rapports politiques et sociaux à contre-temps »[1758].

La séquence à laquelle s'attache Marx, ou celle à laquelle il songe, est la Révolution française, qui a secoué non seulement la France, mais aussi d'autres pays. À ce moment, la chute du capitalisme était une « possibilité subjective » : présente ou absente, elle stipulait un « horizon »[1759]. Néanmoins, sa « possibilité objective » ne saurait être écartée par Marx, que son instruction à partir de Sismondi et des ricardiens poussait à envisager l' « éclatement périodique rapproché des crises de surproduction »[1760]. Nous lisons dans *Le Capital* que le marché, « sans cesse » plus développé, entraîne ses « connexions internes » et ses matériaux (c'est-à-dire « les conditions qui le règlent ») jusqu'au point où son flux acquiert l' « allure de lois de la nature », c'est-à-dire celle de lois indépendantes des producteurs. À cette « contradiction interne », le capital ne peut opposer que son extension. Pourtant, la « base étroite » de la consommation ne suit pas le rythme de la production. Ce qui est logique est que l' « excès de capital » s'accompagne d'une « surpopulation croissante ». Leur « couplage » certes augmente la ponction de la plus-value – mais, contradiction oblige, les « conditions »

[1755] VADÉE, *Marx penseur du possible* , op. cit., p.209-11.
[1756] MARX, *Le Capital*, livre I, tome 1, op. cit., p.18, 20.
[1757] VADÉE, *Marx penseur du possible* , op. cit., p.213.
[1758] MARX, *Le Capital*, livre I, tome 1, op. cit., p.19.
[1759] Nous ne pouvons pas ne pas mentionner à ce stade la similitude avec l' « horizon d'attente » de Koselleck.
[1760] VADÉE, *Marx penseur du possible* , op. cit., p.213.

dans lesquelles cela se fait se détériorent : nous n'avons affaire à rien d'autre qu'à la vie des travailleurs[1761].

La « loi » est celle du mouvement des sociétés capitalistes. Pourtant, ce qui existe, ce sont les hommes, les classes et les forces productives. Tous recèlent des tendances. La tendance objective n'a pas cessé d'être historique : elle exprime en même temps une possibilité et une nécessité ou, encore, une genèse incertaine et un développement ouvert à la contingence : « Dire qu'elle se développe, c'est dire qu'elle assure elle-même sa propre croissance, ce qui suppose qu'elle existe déjà. Par contre, sa genèse, c'est sa naissance, son apparition ». Toutefois, parler de la possibilité de la crise ne revient pas du tout à poser sa nécessité ou sa réalisation. Même si Marx croyait parfois aux crises générales, sa pensée distingue les « possibilités formelles » des « possibilités réelles », et la crise « en puissance » se distingue de celle « en acte »[1762].

La séparation de l'achat et de la vente[1763] (possibilité abstraite de la crise) existe déjà dans la réalité – il ne suffit alors pas d'expliquer la crise par la crise, comme le faisait John Stuart Mill. Le hasard tout seul ne saurait non plus rendre compte du caractère cyclique des crises. Si Marx est d'accord avec les classiques lorsqu'il entrevoit une possibilité de crise dans la séparation entre l'achat et la vente, la crise qu'il décrit ne trouve pas sa cause dans la sphère de l'échange, de la circulation de valeurs. Ce processus fonctionne par le principe d'égalité d'échanges : « si un individu perd dans un échange singulier (échange inégal), celui qui lui a acheté gagne autant, et, au total, la loi est respectée ». Il est donc question de chercher les causes de la crise ailleurs, notamment dans le processus d'ensemble de la production du capital : « les crises proviennent de l'application de nouvelles forces productives qui ne trouvent pas d'emploi du fait des rapports de production dominants ». Dire que la cause de la crise repose sur le commerce est une illusion (causale), puisqu'il s'agit du lieu où elle apparaît : elle n'est pas due à la sphère de la circulation, mais à celle de la (sur)production.

Bref, l'important est de saisir le processus de production de l'économie capitaliste dans son mouvement d'ensemble : c'est là que résident ses nécessités et possibilités, d'expansion et de crise, « car il faut bien distinguer les causes qui rendent une crise générale possible de celles qui la rendent nécessaire ». La réponse se trouve dans la théorie de l'accumulation. Ricardo, par exemple, n'a pas vu ou n'a pas pu mettre en évidence le fait que l'accumulation est « limitée par la possibilité de 'réalisation' de la plus-value ». Les revenus des travailleurs sont « limités à un minimum », car la

[1761] MARX, *Le Capital*, livre III, tome 6, op. cit., p.258. Cité par VADÉE, *Marx penseur du possible*, op. cit., p.214.
[1762] VADÉE, *Marx penseur du possible* , op. cit., p.215, 418-9.
[1763] Marx, *Le Capital*, livre I, tome 1, op. cit., p.122.

concurrence entre capitalistes (et l'armée de réserve de main d'œuvre) force la baisse des rémunérations. La contradiction est claire lorsque la production ne peut plus être achetée : « la plus-value, et donc le profit, qui sont le nerf de la guerre concurrentielle, ne peuvent plus être 'réalisés'. C'est la crise. Le système rencontre ses limites ». La possibilité de crise, déjà rencontrée au niveau de la loi de la baisse tendancielle du taux de profit, apparaît ici « sur le plan matériel » ou « substantiel » : « la capacité de production dépasse la capacité de consommation (besoins solvables) ; la production réelle dépasse la consommation possible ». Ni la consommation de luxe ni le gaspillage ne pourraient l'absorber, puisque l'orientation de cette production allait dans le sens des produits de base.

Marx a témoigné de l'existence des crises, mais pour lui une démarche empirique ne suffisait pas à les expliquer. Il distingua d'abord deux formes de « possibilités formelles », liées à la forme de la valeur dans les échanges. Le processus tient à sa circulation par la métamorphose de la valeur, soit sous la forme d'argent, soit sous celle de crédit. Mais toutes ses formes présupposent un rapport marchant, c'est-à-dire que la crise arrête ces métamorphoses, puisque ces échanges ne sont pas des trocs et ne sont pas réglés socialement non plus[1764] : « nous disons que la forme simple de la métamorphose inclut la possibilité de la crise »[1765]. Ainsi, continue Marx, il ne s'agit que d'une puissance, finalement, que d'une forme de la crise : la première forme de celle-ci est la séparation de l'achat et de la vente ; son deuxième moment réside dans l'argent comme moyen de paiement[1766].

Vadée cite un exemple de « crise monétaire », dans lequel un commerçant règle ses comptes auprès d'un fabricant de tissus avec des traites à échéance. Celui-ci le transmet au filateur qui le transmet à un autre acteur et ainsi de suite, au vendeur de la machinerie et au charbonnier. Or, tous dépendent du premier marchand : « Les produits finis sont là, les moyens de production on été consommées, mais c'est l'argent qui ne circule plus »[1767]. Si la valeur a changé entre la valeur établie (mesure du paiement)

[1764] VADÉE, *Marx penseur du possible* , op. cit., p.419-20, 429, 422 et 424-5.

[1765] MARX, Karl, *Théories sur la plus-value – Livre IV du Capital*, tome II, traduction Gilbert Badia, Jean-Pierre Briand, Georges Hajdu-Villa, Félix Kreissler, Pierre Lefranc, Claude Mainfroy, Brigitte Pätzold, Claude Ravel, Jean Tailleur, Liliane Volery, Paris, Éditions sociales, (1975), 1976, p.607 (cité par VADÉE, *Marx penseur du possible* , op. cit., p.426).

[1766] MARX, *Théories sur la plus-value II*, op. cit., p.608 (cité par VADÉE, *Marx penseur du possible*, op. cit., p.426-8).

[1767] VADÉE, *Marx penseur du possible* , op. cit., p.429. En fait, Vadée commente ce passage : « Le producteur de lin a tiré une traite sur le filateur, le fabricant de machines sur le filateur et le fabricant de tissus. Le filateur ne peut pas payer, parce que le fabricant de tissus ne peut pas payer, ni l'un ni l'autre ne paient le fabricant de machines et celui-ci ne paie pas le bonhomme du fer, du bois et du charbon. Et tous ceux-ci (…) qui ne réalisent pas la valeur de leur marchandise, ne peuvent pas remplacer la portion qui remplace le capital constant. Ainsi naît une crise générale. Ce n'est rien d'autre que la possibilité de la crise développée dans le cas

et sa réalisation (moyen de paiement), l'argent ne peut plus les relier[1768]. Qui plus est, si l'achat et la vente s'autonomisent l'un par rapport à l'autre, leur unité se manifeste dans la crise – leur indifférence réciproque n'est qu'apparente[1769].

L'abstraction de la crise est, toutefois, « objective » - elle existe en puissance. Sa possibilité n'est pas une absence de contradictions : bien au contraire, une telle possibilité formelle se fonde sur une « chose » dont la contradiction est « immanente » - l'argent comme la marchandise ayant à la fois une valeur d'usage et une valeur d'échange. L'argent remplit trois fonctions dont le fonctionnement est concomitant : instrument de mesure de valeurs, moyen de circulation et moyen de paiement. De plus, son usage est immédiatement échange, ce qui permet de discerner la contradiction qui le caractérise. Ainsi, le « développement » de l'argent peut pousser à la séparation entre l'achat et la vente. Si l'argent ne constitue pas lui-même la cause des crises, en revanche il « résume » les contradictions du système « de par sa place, ses formes et ses fonctions dans le processus d'ensemble de ce type de système productif »[1770].

Dans les *Grundrisse*, nous voyons que son « existence autonome » est « abolie » dès qu'il est rapporté à la production du capital. Il s'avère n'être

---

de l'argent comme moyen de paiement ; mais dans la production capitaliste, nous voyons ici déjà une connexité entre créances et obligations réciproques, achats et ventes, dans laquelle la possibilité peut se développer en réalité » (MARX, *Théories sur la plus-value II*, op. cit., p.610).

[1768] MARX, *Théories sur la plus-value II*, op. cit., p.612-3 (cité par VADÉE, *Marx penseur du possible*, op. cit., p.429) : « La possibilité générale des crises est donnée dans le procès même de métamorphose du capital et cela doublement : dans la mesure où l'argent fonctionne comme moyen de circulation – par la non-coïncidence de l'achat et de la vente. Dans la mesure où l'argent fonctionne comme moyen de paiement : il agit alors dans deux moments différents – comme mesure des valeurs et comme réalisation de la valeur. Ces deux moments ne coïncident pas. Si la valeur a changé dans l'intervalle, si la marchandise ne vaut plus, au moment de sa vente, ce qu'elle valait au moment où l'argent fonctionnait comme mesure des valeurs, et partant des obligations réciproques, le montant de la vente de la marchandise ne permet pas de remplir l'obligation, et par suite ne peut être soldée toute la série des transactions qui dépendent, en amont, de cette seule opération. Et même si la valeur de la marchandise n'a pas changé, il suffit qu'elle ne puisse être vendue dans une période déterminée pour que l'argent ne puisse fonctionner comme moyen de paiement puisqu'il faut qu'il accomplisse cette fonction dans un délai déterminé et prévu à l'avance. Or comme la même somme d'argent fonctionne, (…) pour une série de transactions et d'obligations réciproques, l'incapacité de paiement ne se produit pas en un seul point mais en plusieurs, d'où la crise ».

[1769] « Du moment qu'on biffe l'essence de la valeur d'échange en transformant la marchandise en simple valeur d'usage (produit), on peut tout aussi aisément nier l'argent en tant que forme essentielle autonome dans le procès de la métamorphose, face à la forme originelle de la marchandise, ou mieux, il faut qu'on le lie ». Ainsi, écrit Marx, le travail ne saurait être un « service » (MARX, *Théories sur la plus-value II*, op. cit., p.598).

[1770] VADÉE, *Marx penseur du possible* , op. cit., p.430-1, 428 et 431.

qu'une « assignation sur du travail futur (nouveau) ». Non seulement le « travail présent » est concerné, mais il en va de même pour toute activité – c'est-à-dire cela même qui organise la production. Le capital ne se limite plus à apparaître dans les « éléments [simples] du processus de production », mais, identique à l'argent, il se valorise tout en capturant la « possibilité réelle de la richesse universelle », c'est-à-dire la « force », ou puissance du travail, dont le devenir sera déterminé[1771]. Bref, l'argent « devient un point de départ du processus du capital engendré par le capital ».

La « possibilité réelle du capital », ou sa base matérielle organique, et sa « possibilité posée », c'est-à-dire la forme de l'argent, se différencient dans la réalisation de la production capitaliste : « Celle-ci réunit et sépare à la fois le capital-argent et la force de travail qui sont tous deux la possibilité du capital futur, et ainsi de l'avenir de la société capitaliste ». Certes, mais le passage de cette possibilité à la réalité implique des conditions déjà existantes et efficientes (c'est-à-dire, de la réalité). La financiarisation n'échappe pas à la possibilité de la crise : car le crédit est une « assignation sur du travail futur », ce qui sépare, une fois de plus et de manière différente, l'argent de sa réalisation, dans un processus analogue à la séparation entre le travailleur et ce qu'il produit. Si l'on remonte l'enchaînement, on comprend que l'argent est issu d'un autre cycle de rotation, soit antérieur, soit indépendant en principe de la nouvelle inscription présente. Cet argent est « en-soi » de la plus-value ; toutefois, en tant que promesse de travail futur, il ne peut se réaliser qu'en étant lié à un secteur économique lui permettant de « fonctionner » en tant que capital : « D'où les mouvements de capitaux, où se trouvent tous les éléments de la crise »[1772].

Selon Marx, on a affaire à des formes. Cependant, ces formes ont besoin d'un contenu ou d'un fondement pour devenir réalité – sinon la crise ne reste qu'une puissance[1773]. Il faut introduire un nouvel élément, étranger au capital, dans le processus d'ensemble. Say et Ricardo partaient de l'identité immédiate entre production et consommation, ce qui les amenait à nier la possibilité d'une crise de surproduction. Les ouvriers produisent de la plus-value et, eux, ne la consomment pas. Ce nouvel « élément » nécessaire, c'est le travailleur et son travail. La plus- value a, effectivement, été produite, mais sa réalisation reste, dans ces conditions, bloquée ou impossible, car la

[1771] MARX, *Grundrisse I*, op. cit., p.320. Cité par VADÉE, *Marx penseur du possible*, op. cit., p.431-2.
[1772] VADÉE, *Marx penseur du possible* , op. cit., p.432-3.
[1773] MARX, *Théories sur la plus-value II*, op. cit., p.610-1 (cité par VADÉE, *Marx penseur du possible*, op. cit., p.434) : « La circulation monétaire simple et même la circulation de l'argent en tant que moyen de paiement – et toutes les deux apparaissent bien avant la production capitaliste sans qu'il se produise des crises – sont possibles et réelles sans crises ».

circulation du capital est aussi sa reproduction, ce qui ne pourrait pas ne pas affecter la sphère de la production[1774].

Le capital doit être considéré « comme un tout », écrit Marx. Ses différentes phases, loin de constituer un cheminement linéaire, confirment leur interdépendance par la « juxtaposition dans l'espace », c'est-à-dire « simultanément ». Tant que la production poursuit sa tendance à la réalisation du profit, l'arrêt ne se produira pas, et la spécificité de chaque moment ne sera pas mise en évidence non plus. La continuité permet donc le passage d'une « forme fonctionnelle » à l'autre, ce qui crée une fonction d'ensemble présente dans chaque sphère. En d'autres mots, « les formes sont donc des formes fluides, et leur simultanéité est l'œuvre de leur succession ». Chaque « fraction » du capital est conditionnée par le retour effectué par les autres. Et « c'est seulement dans l'unité des trois cycles que se réalise la continuité du processus-total (…). Le capital social total comporte toujours cette continuité, et son processus comporte toujours l'unité des trois cycles »[1775]. Expliquons ce qui vient d'être annoncé. Une forme se rapporte à ses deux autres pour revenir sur son état initial : les capitaux sont consommés, remplacés et reproduits. Plus encore, une forme de capital est la « cause » de l'autre, sa « condition antécédente » et son « origine essentielle »[1776].

La lettre du *Capital* vient à notre secours : « c'est la continuité qui est le trait caractéristique de la production capitaliste ; elle est nécessitée par sa base technique, bien qu'elle ne soit pas toujours absolument réalisable » ; ou, encore, « on ne peut le [le capital] comprendre que comme mouvement, et non pas comme une chose au repos »[1777]. La simultanéité engendre la

---

[1774] VADÉE, *Marx penseur du possible* , op. cit., p.436-7.

[1775] MARX, Karl, *Le Capital – Critique de l'économie politique*, livre deuxième, *Le progrès de la circulation du capital*, traduction D'Erna Cogniot, Paris, Éditions sociales, tome 4, (1960), 1974, p.97 (cité par VADÉE, *Marx penseur du possible*, op. cit., p.141-2.

[1776] VADÉE, *Marx penseur du possible*, op. cit., p.142. Aussi, comme la marchandise présuppose le marché, ce n'est pas la juxtaposition d'économies nationales qui a formé le capitalisme : ce dernier résulte de la fragmentation de l' « économie-monde » et de la territorialisation des capitaux dans le commerce mondial (BENSAÏD, *La Discordance des temps*, op. cit., p.90 et 88).

[1777] MARX, *Le Capital*, livre II, tome 4, op. cit., p.95 et 97 (cité par VADÉE, *Marx penseur du possible*, op. cit., p.143). Cet autre passage peut également illustrer ce dont on parle : « Comme le capital industriel individuel a une grandeur déterminée, qui dépend des moyens du capitaliste et qui comporte un minimum déterminé pour chaque branche d'industrie, il ne peut être divisé que selon des proportions déterminées. L'[e] (…) capital existant conditionne le volume du procès de production, et celui-ci le volume du capital-marchandise et du capital-argent, pour autant qu'ils fonctionnent à côté du procès de production. Mais la juxtaposition, qui est la condition de la continuité de la production, n'existe que par le mouvement des fractions du capital, grâce auquel elles décrivent successivement les différents stades. La juxtaposition n'est elle-même que le résultat de la succession ». Ainsi, un blocage intervenant

succession : la vitesse aliène ou autonomise moins qu'elle ne rapporte les moments de la production. Pour formuler cela en termes de tendance, la continuité s'établit par l'intermédiaire de la « cause originelle générale » : faire de la plus-value[1778].

à l'un des stades interfère dans toute la production (MARX, *Le Capital*, livre II, tome 4, op. cit., p.95-6).

[1778] VADÉE, *Marx penseur du possible* , op. cit., p.143.

En guise de conclusion

« Une philosophie qui relève
de l'histoire de la philosophie,
et ne touche qu'indirectement,
par elle, à l'histoire de
l'humanité, est une chose ; mais
une philosophie qui est
immédiatement histoire de
l'humanité est tout autre
chose »

(FEUERBACH, Ludwig,
« Nécessité d'une réforme de la
philosophie » (1842), in
Manifestes philosophiques,
traduction Louis Althusser,
Paris, PUF/ Épiméthée, (1960),
1973, p.96).

DERNIÈRES CONSIDÉRATIONS

Voici la fin, abrupte, – mais non l'achèvement – de cette thèse. Il s'agit d'une thèse possible, ou, plutôt, d'une thèse nécessaire. De prime abord, cette interruption nous inquiète particulièrement, dans la mesure où il s'agit de la partie consacrée à la pensée de Karl Marx. Nous nous expliquons : ceux qui ont suivi notre parcours jusqu'ici se sont vite rendu compte de ce que toutes nos analyses sont largement inspirées, sinon de Marx lui-même, du moins d'une atmosphère marxisante. Cependant, dans un effort d'interprétation rétrospective, force est pour nous d'admettre que la présence de Marx peut être constatée dans son absence même. Si bien que, pour ne citer que quelques exemples, les critiques de l' « événement pur », tout comme l'appropriation d'une partie de la tradition, n'ont été possibles que grâce à un raisonnement marxisant. Toutefois, une telle approche présupposait la disponibilité théorique de l'analyse de la marchandise et du marché. Si une thèse ou une recherche académique, quelle qu'elle soit, est, entre autres, reconnaissable par la mise en évidence et la discussion de ses sources théoriques, notre échec n'est qu'irréfutable : « le bien-connu en général est justement, parce qu'il est bien connu, inconnu »[1779].

Ainsi, échouer à réfléchir sur Marx équivaut à ne pas mener à bien l'idée de principe selon laquelle il fallait démystifier grand nombre d'interprétations partielles et extérieures[1780] faites à son insu. Par conséquent, nous souscrivons à cette opinion. Toutefois, par le biais des bifurcations, nous avons pu, tant bien que mal, lire le rejet philosophique à toute visée historique et en débattre. Il se trouve, tout compte fait, que nous avons abordé : *primo*, le temps historique ; *secundo*, les philosophies de l'histoire ; *tertio*, la philosophie contemporaine d'extraction française ; et, finalement, quelques notions contenues dans l'œuvre de Hegel.

La « taupologie générale », pour reprendre l'heureux titre de Bensaïd, creuse l'épaisseur des temps et insiste – jusqu'à ce qu'une irruption voie le jour ; il existe des trous, et tout n'est pas homogène[1781]. Si, d'une part, nous

---

[1779] HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit* I, op. cit., p.28.

[1780] D'où notre choix sur le découpage des chapitres : l'ordre chronologique de l'exposé a été brisé par l'insertion de Hegel (et de Marx) au nom de la centralité accordée au thème de l'histoire.

[1781] À part la métaphore du labyrinthe (le labyrinthe en soi et celui où s'enchevauchent Shakespeare, Hegel, Marx, Bensaïd et d'autres aventuriers), nous nous demandons si ces « trous » ne peuvent pas être associés à nos « manques » de lectures : ainsi, cette longue thèse serait plus proche du montage à partir d'essais que d'un enchaînement systématique. Par ailleurs, serions-nous, au final, en quelque sorte redevables à la si critiquée « lecture intensive » deleuzienne ? Peut-être, mais seulement à titre illustratif. En outre, nous soulevons

avons au demeurant manifesté notre préoccupation au sujet de l'enseignement de l'histoire des idées, au point même de suggérer des maquettes, sinon en respectant la chronologie, du moins en prenant en compte des disputes théoriques et pratiques dont la pensée a toujours été l'objet, d'autre part, le « saut » occasionné par le délai exigu qui s'impose à nous a forcé à en procéder tout autrement ! Il faut donc constater un double échec : à la fois celui de planification des thèmes à aborder et celui de l'aboutissement tel qu'il se présente. En effet, notre idée initiale a vraiment été assez simple : il existe des permanences du passé, d'où l'idée de détermination, ce qui ne saurait épuiser l'action, ni le champ dans lequel elle s'inscrit. Les concepts étant eux aussi inscrits dans la bataille idéologique, il était question d'essayer d'en réactualiser quelques uns. Tous nos développements en découlent. Voici un extrait d'un *curriculum mortis*[1782], histoire d'intégrer l'extériorité …

Quoi qu'il en soit, nous pensons, malgré tout, être en mesure de nous réclamer de la légitimité de l'insertion historique au sein des programmes de philosophie : la dite et prétendue « linéarité » peut et doit s'accompagner aussi bien par des critiques (à contretemps) que par d'autres « moments » privilégiés de l'ordre du jour – c'est-à-dire, par l'histoire … Car s'il existe une succession, celle-ci ne saurait être seulement quantitative ; même l' « intempestif » est dans le temps. Cela dit, il nous semble que l'important est de tenter d'évaluer ce travail non à partir de son origine – mais en tant qu'origine advenue et en émergence, ainsi que par sa différence.

Somme toute, si jamais nous avons la chance d'entreprendre une autre recherche, ce qui n'est pas du tout certain, il sera certainement question de « se tromper mieux », ou d'essayer de faire de meilleures erreurs, comme le murmurait Beckett[1783].

Sincèrement, ce qui s'imposait à nous dès la moitié de cette recherche, c'est qu'il ne serait pas possible d'embrasser les auteurs dont il était question. C'est pourquoi, à un moment donné, le « détour » par Hegel a, pour ainsi dire, pris son autonomie vis-à-vis de l'ensemble du texte. Comment comprendre cela ? S'il est évident que l'œuvre de Marx – ou de qui que ce soit – mérite d'être entendue en elle-même, c'est-à-dire dans ses problèmes internes, le recours à Hegel ne répond que partiellement à cette question. Bref, travailler sur Marx demanderait une autre thèse à part entière,

---

les possibles « affinités électives » comme source d'inspiration, ce qui ne saurait se limiter à Gilles Deleuze.

[1782] La formule provient de Leandro Konder.

[1783] « *All of old. Nothing else ever. Ever tried. Ever failed. No matter. Try again. Fail again. Fail better* » (BECKETT, Samuel, *Worstward Ho*, Londres/ New-York, J. Calder Press, 1983). « Tout jadis. Jamais rien d'autre. D'essayé. De raté. N'importe. Essayer encore. Rater encore. Rater mieux » (*Cap au Pire*, traduction Édith Fournier, Paris, Minuit, 1991, p.8).

avec le souci d'examiner attentivement tout *Le Capital*, les *Grundrisse* et les *Théories de la plus-value* : dès lors les thèmes épineux de la détermination, des rapports entre nécessité et possibilité (qui figurent dans notre titre, d'ailleurs), de la dimension de l'économie dans la compréhension de la réalité et des usages de Hegel seraient relancés.

Ce que nous avons soulevé en guise de contextualisation théorique et historique dans le cadre des philosophies analysées tend à proposer un grand rapprochement entre l'un et l'autre – ce qui ne va pas de soi. Alors que nous avions déjà en tête, sous forme d'intuition, la question des limites de ce travail, le subterfuge du thème de l'histoire s'annonçait comme une voie qui nous permettrait d'accomplir notre tâche. Cela étant, le *leitmotiv* historique a été censé non pas refouler mais déplacer et alléger la question de savoir dans quelle mesure Marx a été hégélien. Par ailleurs, si l'exposé en détail consacré à Marx se fonde surtout sur les *Manuscrits de 1844* et sur *L'idéologie allemande*, c'est que là nous avons pu repérer de façon moins équivoque sa réception de Hegel et du rapport entre nature et histoire – qui, dans notre démarche, se conjugue avec la critique de ce dernier philosophe. On objectera que même si l'on admet ce rapport, il ne suffit pas du tout à caractériser toutes les étapes de la pensée marxienne, qui, donc, ne saurait se pétrifier sous l'effet d'un développement lui étant imposé de façon extérieure. En outre, il n'est pas moins clair que Marx recoure à Hegel ailleurs, comme dans *Le Capital*. Or, le fait de « juxtaposer », pour ainsi dire, la *Doctrine de l'essence* à la totalité de la pensée de Marx se révèle n'être que de l'incomplétude, voire de la violence interprétative. Plus encore, il y en a qui défendent l'idée que la catégorie du possible chez Marx doit plus à Aristote qu'à Hegel !

Avouons-le : notre penchant a été hégélien. Pourtant, étant donné l'état des lieux, nous nous sommes mis à découper, au sein de la *Phénoménologie de l'esprit* et de la *Logique*, ce qui pourrait être sauvé de l'abstraction métaphysique ou théologique et des platitudes sans autonomie de jugement. Le rapport négatif établi par le travail avec l'objet, ou la détermination réciproque entre l'agent et son milieu (débouchant sur une tendance de mouvement en régime d'extériorité), se sont certes changés au fil de l'histoire réelle : y ajouter la propriété privée, avec ses commandements et rapports de classes, exige plus qu'un remaniement[1784]. Toutefois, puisque l'air du temps incline aux pures affirmations, ériger un modèle abstrait d'action peut se justifier, dans la mesure où les obstacles matériels à

[1784] La critique que Marx adresse à Proudhon est ici, en quelque sorte, valable : « Comment, en effet, la seule formule logique du mouvement, de la succession, du temps, pourrait-elle expliquer le corps de la société, dans lequel tous les rapports économiques coexistent simultanément, et se supportent les uns les autres ? » (*Misère de la philosophie*, op. cit., p.119-20).

surmonter, les rapports de forces actives et les déterminations non-fictives à gérer se trouveraient condensés sous la forme de concepts qui s'offrent comme résistance aux purs mouvements (ne seraient-ce que ceux du capital) et en résistance à la raison classificatoire dont l'égologie n'est rien d'autre qu'une expression de la réification de la vie.

Or, immanence oblige, la rationalité se nourrit de son époque[1785], quoique cela ne se fasse pas toujours de façon immédiate. En ce sens, le programme théorique visant à établir les rapports entre Hegel et Marx est sinon un échec, du moins largement incomplet. Si, d'une part nous nous sommes attachés à mettre en lumière les critiques du jeune Marx à Hegel (et ses appropriations), d'autre part, la nature de ce rapport au niveau du *Capital* est restée inexplorée. Toutefois, force est d'admettre que notre choix a été celui d'explorer, chez Hegel, d'abord, et ensuite chez Marx, le primat de l'historique sur le logique – avec et contre ce premier philosophe.

Pour conclure, un autre illustre « présent/absent », Walter Benjamin, contribue de façon décisive à notre thèse par son appréciation de ce qu'est une méthode. Le jeune Benjamin, en cherchant à bâtir un modèle de compréhension esthétique qui ne réduirait pas l'œuvre d'art (ici, surtout dramatique ou littéraire) à un thème, pensait la présentation de l'objet à la pensée comme un « détour » - mais de quoi et vers quoi ? Oui, parce que le jeu a un enjeu : se détourner de la raison pour mieux la surprendre en relation à ses objets, elle-même placée parmi eux, ainsi rendue malléable. Alors, le marxiste de la mélancolie a pu rédiger ceci : « La méthode est un chemin indirect, elle est détour »[1786]. En ce qui nous concerne, le détour par Hegel nous a donné l'occasion de : 1) nous confronter à des lectures contemporaines qui lui sont imputées ; 2) penser une métaphysique matérialiste à même de conjuguer l'histoire et l'événement à la lumière (et à l'ombre …) de la présence humaine dans la nature ; 3) extrapoler ses liens avec Marx dans le but non philologique de penser la modalité de la

[1785] L'avis de Slavoj Žižek est en ce sens assez éclairant : pour lui, l'avenir sera plus hégélien que ne le pensait Francis Fukuyama. Le polémique penseur slovène voit renaître la distinction entre jeunes-hégéliens et vieux-hégéliens, ces derniers représentant le « capitalisme avec des valeurs asiatiques » ou tout simplement la tradition figée - tandis que les premiers renvoient au « Hegel d'Haïti ». En d'autres termes, continue-t-il, l'opposition à laquelle on fait face est celle entre le « socialisme » (c'est-à-dire, dans la meilleure des hypothèses, un capitalisme qui récupère les mouvements critiques) et le communisme (ŽIŽEK, *First as Tragedy, then as Farce*, op. cit., p.148). Par ailleurs, il s'agit d'une référence, sur le ton de la provocation, à la déclaration de Michel Foucault, selon laquelle « un jour, peut-être, le siècle sera deleuzien » : en résonance avec Klossowski, « autre signe majeur et excessif », l'œuvre de Deleuze « tournera au-dessus de nos têtes », estimait Foucault. Voici, donc, la célèbre formule, qui, à l'époque, a été peu lue : « Mais un jour, peut-être, le siècle sera deleuzien » (*Dits et écrits II*, op. cit., p.75-6 - « *Theatrum philosophicum* » in *Critique*, numéro 282, novembre 1979, p. 885-908).

[1786] *Origem do drama barroco alemão*, op. cit., p.50.

possibilité (ainsi que de la nécessité). Du reste, la confrontation à ce que Marx aurait fait de cela demeure largement inaccomplie. Nous pensons tout de même qu'il a été possible (à la fois sans et avec jeu de mots) de mettre à l'épreuve, en partie, un tant soit peu, les refus et les dosages de Hegel chez Marx.

Tel sera notre message au sujet de l'aboutissement de cette thèse. Passons maintenant aux conclusions d'ordre conceptuel.

D'après Maler, Ernst Bloch « dédialectise » la dialectique alors même qu'il la remanie en postulant le primat de la possibilité. En s'opposant à Engels et à sa science du mouvement en général, ce que Bloch pose n'est rien d'autre qu'une « processualité du possible, commune à la nature et à l'histoire » - et, de là, le fait que leur substrat commun est la matière, qui, en suspens, attend sa réalisation. Comme nous avons pu le constater, aux yeux de ce commentateur, et c'est là que réside notre différend avec lui, l'entreprise blochienne resterait trop tributaire de l'effectuation hégélienne de l'essence pour en avoir accepté les termes. En outre, ce cheminement lui permettrait de rencontrer le Marx des écrits de 1843 et 1844[1787], ce qu'un althussérien strict n'admirerait guère. La critique que Bloch adresse à Hegel s'appuie sur l'opposition entre un système clos et un système ouvert – ce qui se distingue d'abord de la vision de Engels et ensuite de celle de Lukács, entre méthode et système[1788], « qui tend à considérer que la méthode et les catégories correspondantes ne sont pas affectées par le système ». Malgré cet effort, le système n'aurait pas été touché du tout, estime Maler[1789].

En ce qui nous concerne, le travail visant la conception d'un système ouvert doit être hautement célébré et salué, dans la mesure où il permet la construction de raisonnements contingents et immanents portant sur la diversité des rapports sociaux – dont l'universalité n'est pas « Une » mais consiste plutôt dans la complexification de ces rapports sous la dominance du capital. Cette voie est historique. Ernst Bloch parvient à opposer la loi à la tendance : la première n'aurait à voir qu'avec la répétition, alors qu'à l'inverse, la tendance appartient à la création :

[1787] MALER, *Convoiter l'impossible*, op. cit., p.293-6.

[1788] Engels oppose la « méthode dialectique » de Hegel à son « système » : « toutes les situations qui se sont succédées dans l'histoire », et le processus même de la connaissance, rendent les choses forcement « transitoires », ce qui s'oppose au « contenu dogmatique » des vérités en-soi. Ainsi, ce qu'il y a de « révolutionnaire » chez Hegel, et qui renverse sa théorie, s'avère être une « science des lois générales du mouvement » (ENGELS, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, op. cit., p.16, 13, 16, 12-3, 59-60). Pour Lukács, la dialectique est, dans son essence, « révolutionnaire ». Le philosophe hongrois n'est pas de l'avis que la dialectique est présente dans la nature ; en revanche, grâce à l'unité entre sujet et objet, présente surtout dans la *praxis*, la connaissance s'égale au mouvement de la réalité (*Histoire et conscience de classe*, op. cit., p. 18, 21, 20 et 35).

[1789] MALER, *Convoiter l'impossible*, op. cit., p.296.

> « La tendance est la structure dans laquelle s'exprime, pour la tendance, l'étrange préexistence de son orientation et de son anticipation ; en d'autres termes, la tendance est le mode selon lequel le contenu d'un but qui n'est pas encore se fait valoir dans une tendance »[1790].

Une tendance inscrite dans la réalité s'oppose à cette dernière en même temps qu'elle s'autodétermine. À la différence d'une « loi empêchée », la tendance « n'est pas tranchée ». La nécessité chez Bloch reste indéterminée, en raison de la compréhension de la tendance comme « immanente au mouvement général de l'histoire ».

Si, d'un côté, Bloch évoque un mouvement qui amène à la société sans classes, de l'autre, son appel à la négation de la négation donne à voir une tendance qui traverse l'histoire « sans en déterminer le cours » : elle est « le devenir de la Chose originaire à travers l'expérimentation historique de sa totalité ». Pour Maler, le retour au concept hégélien d'essence est évident puisque la tendance doit présupposer une structure préalable, l' « élément utopique fondateur de la tendance : la latence ». Cette dernière n'est ni cachée dans un autre monde ni toujours explicitée ou disponible comme force : il s'agit d'une « sphère d'attente » qui est et qui n'est pas à la fois. Si notre commentateur n'est pas satisfait par les sources hégéliennes, il se trahit et émet un jugement favorable à ce que, non seulement Ernst Bloch, mais aussi Michel Vadée et Lucien Sève ont pu créer à partir de ces sources. Chez ces derniers, la catégorie de tendance marxienne est orientée vers le dépassement du capitalisme. Toutefois, cela se fait à partir de l' « unité de la nécessité (de son développement) et de la possibilité (de ses effets) »[1791] : la nécessité du mouvement donne naissance aux possibles ; la nécessité du possible opère dans la nécessité fermée sur elle-même.

Malgré les critiques, le présent historique n'est pas qu'un moment d'un enchaînement de causes et d'effets ; il est question d'une « actualité pleine des possibles, où la politique surmonte l'histoire dans le déchiffrage des tendances qui ne constituent pas des lois »[1792]. Voilà pourquoi la crise doit être subjectivée : « La crise désigne ainsi la place vide de l'événement à venir »[1793]. Le sens des crises déborde l'économie et pose la question du politique. L'ouverture à l'action rendue possible par la crise a lieu, elle est une « nécessité déterminée ». Toutefois, elle ne s'oppose pas au hasard : bien au contraire, il s'agit du « corollaire de la possibilité déterminée », cette fois-

---

[1790] BLOCH, Ernst, *Experimentum mundi – Question, catégories de l'élaboration, praxis*, traduction Gérard Raulet, Paris, Payot, 1981, p.138-42.
[1791] MALER, *Convoiter l'impossible*, op. cit., p.296-7 et 300.
[1792] BENSAÏD, *Marx o intempestivo*, op. cit., p.30.
[1793] BENSAÏD, *La Discordance des temps*, op. cit., p.56.

ci et non une autre. Bensaïd emploie alors le terme hégélien de « négation de la négation » pour expliciter ce rapport contingent qui n'est orienté que vers le possible : « La négation de la négation dit ce qui doit disparaître sans nécessairement dicter ce qui doit advenir »[1794].

Le capital ne s'abolit pas de lui-même. Sa tendance se décrit comme suit : lorsqu'il se heurte à une résistance (qui lui est immanente à cause de sa contradiction), il se trouve face à une limite, soit il se transforme et le mode de production change, soit il s'approprie ce dernier : « Ainsi est déterminé le rôle de contradictions qui déterminent l'existence nécessaire d'une tendance, et non la nécessité de ses effets. Il en va de même du rôle des conditions ». Or, la nécessité du rapport n'a que des effets possibles ; en revanche, les conditions ne sont pas sans effets. En somme, une « dialectique détective » a pour rôle de saisir les « tendances nécessaires » sans « promettre leur réalisation ». Il ne suffit pas seulement de « faire une place au hasard », car la disjonction entre le contenu général du capital et ses formes particulières est immanente à son mouvement. Au-delà de l'innocence du devenir, il ne s'agit que des rapports de force à même d'établir des bifurcations dans l'histoire. Les « conditions objectives » demeurent possibles sans que des forces subjectives s'en emparent[1795] : « Le partage du possible et de l'impossible ne peut être reconnu et tranché que par les forces dont le projet est de dénouer ce que la puissance des sociétés établies donne pour impossible ». Pourtant, pour en finir avec l'économisme, si l'économie piétine les besoins les plus fondamentaux des hommes et des femmes, les conditions matérielles et sociales en font autant – ce qui revient à dire qu'elles engendrent une « compossibilité » ou « la coprésence de forces productives socialisables et de la force sociale qui rend possible leur socialisation parce qu'elle est elle-même une force productive socialisée ». Cette lecture permet de refuser l'idée d'un sujet unique de l'émancipation et de privilégier le rapport des forces présentes : lesquelles peuvent s'emparer de la crise ?

Un communisme qui n'est pas idéal n'annule pas l'idée de communisme – car l'idée est l'expression d'un mouvement réel. Lucide, Maler est de l'avis que « pour le meilleur et pour le pire, cet idéal communiste a toujours devancé le mouvement réel ». La spontanéité qui ne s'inscrit pas dans la durée et, pire encore, est soit dissoute, soit cooptée par le marché, a besoin d'un idéal, ou plutôt « des » idées, non pas comme des buts distincts à atteindre, mais en tant que jalons d'une investigation passionnée et

[1794] *Marx o intempestivo*, op. cit., p. 45 et p.61.
[1795] Maler reconnaît l'existence et le rôle de la détermination et de l'effectuation : « la réalité du possible est conditionnée, même si elle ne l'est que partiellement, par la réalité des forces qui s'emparent de son effectuation » (MALER, *Convoiter l'impossible*, op. cit., p.300-4 et 307).

contingente dans la contingence commune à tous : « Et cet idéal, inscrit dans le mouvement réel, est repris par la critique qui tente de décrypter ce mouvement, parce qu'il est à la fois la condition et l'effet de cette critique »[1796]. En ce sens, le possible n'est pas l'événement à proprement parler : ce dernier étant la nécessité qui survient immédiatement, le possible ne peut qu'arriver après coup. Pour que le jeu ait un enjeu, l'important est de s'approprier les nouvelles conditions de la réalité et d'en retirer les virtualités : pousser le mouvement en avant, en dégager les nouvelles voies (entr)ouvertes, saisir le réel de ce qui survient pour y réagir de façon concrète et en étant à la hauteur de l'enjeu.

Bergson critique l'idée selon laquelle le possible est toujours déjà là et n'est qu'une projection du présent qui se met à trouver des fantômes : « Il faut en prendre son parti », dit-il, c'est le réel qui se fait possible, et non le possible qui se fait réel[1797]. Or, chez Marx, prendre parti acquiert un tout autre sens : ce sont les hommes ancrés dans le monde qui retirent le possible du réel : « Le réel est réalisation, et l'histoire réalisation de toutes les capacités et virtualités que recèlent les hommes en eux, réalisation qui se fait toujours en liaison avec quelque possibilité naturelle sous-jacente ». Le possible comme puissance fait déjà partie du réel ; cependant, il ne fait que tendre à la réalisation. Il s'ensuit que le possible chez Marx est plutôt un « pouvoir » qu'une « virtualité ». C'est pourquoi la pensée et la pratique du possible sont posées par et dans une histoire ouverte qui dépend des luttes des classes et des affrontements politiques[1798]. Dans les *Manuscrits de 1844*, Marx envisage le communisme en tant que « principe énergétique » de l'avenir prochain – mais pas comme le « but du développement humain »[1799]. Il en découle que la seule fin en-soi est le libre exercice des facultés humaines :

> « Dans la société communiste, où chacun n'a pas une sphère d'activité exclusive, (…) la société réglemente la production générale, ce qui crée pour moi la possibilité de faire aujourd'hui telle chose, demain telle autre, de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de pratiquer l'élevage le soir, de faire de la critique après le repas, selon mon bon plaisir, sans jamais devenir chasseur, pêcheur, berger ou critique »[1800].

[1796] Ibidem, p.307-8, 354 et 335.
[1797] *La pensée et le mouvant, Paris*, PUF, 1960, p.111-5, cité par VADÉE, *Marx penseur du possible*, op. cit., p.493.
[1798] VADÉE, *Marx penseur du possible* , op. cit., p.493-4.
[1799] MARX, *Manuscrits de 1844*, op. cit., p.99.
[1800] MARX et ENGELS, *L'idéologie allemande*, op. cit., p.63.

Le fragment de *L'idéologie allemande* dans lequel l'homme change d'activité selon son « bon plaisir » exprime une liberté qui ne saurait être rattachée à aucune nécessité. Selon Vadée, nous avons affaire à une « théorie de l'individualité où les potentialités de l'individu s'élargissent en 'possibilités libres'». Plutôt que d'un « choix motivé », il serait question de la « spontanéité » en tant qu' « invention » ; si le progrès existe chez Marx, il n'est pas seulement quantitatif. Ce matérialisme n'est pas un quantitativisme : « Ce qui se présente donc dans le travail qui subsiste sous le 'règne de la liberté', c'est un minimum et un maximum relatifs au double point de vue quantitatif et qualitatif » en ce qui concerne le travail[1801]. Il ressort de cette lecture un Marx tant utilitariste qu' « hédoniste »[1802], peut-être proche d'Épicure.

La liberté, telle que décrite à la fin du *Capital*, garderait-elle des traits de continuité par rapport à la thèse de 1841 ? Si le matérialisme et la critique de l'économie politique ont été formulés tout au long de la démarche de Marx et d'Engels, la notion de liberté serait restée la même ; en outre, liberté et nécessité ne se sont jamais opposées. Cela peut être constaté dans l'appréciation de la pensée de Marx sous l'angle d'une doctrine rationnelle de l'action fondée sur l'analyse des conflits de classe. Mis à part ce lien philologiquement discutable, bien que thématiquement plausible, notre intérêt pour la thèse de doctorat de Marx repose sur le fait qu'à travers ce travail, il traite explicitement les concepts de nécessité et de possibilité, dont la portée est toujours importante pour la connaissance historique. Ainsi, dès cette époque, la séparation étanche– c'est-à-dire dépourvue d'élément effectif de médiation – de ces concepts est critiquée.

Marx aurait, pour ainsi dire, transposé la critique de la nécessité d'Épicure. Selon Vadée, Épicure est certes repris, mais sous les conditions du « combat » mené par une Allemagne semi-féodale. La liberté, d'abord philosophique, s'étend vers des buts politiques révolutionnaires. Ce constat sépare Marx du philosophe grec, mais un trait commun peut néanmoins être soulevé :

> « de même qu'Épicure avait rejeté en son temps la croyance en un destin aveugle ou en une soi-disant 'volonté' des dieux, de même Marx refusait la soumission de l'individu à toute

[1801] VADÉE, *Marx penseur du possible* , op. cit., p.462-3.

[1802] Benjamin recueille un témoignage de Paul Lafargue selon lequel Marx aurait révélé à Engels les bases du matérialisme historique pour la première fois en 1848 dans un café de Paris, le Café de la Régence (cité par BENJAMIN in *Paris, capitale du XIX° Siècle – Le livre des passages*, op. cit., p.133). Benjamin insinue-t-il ainsi que Marx et Engels étaient en train de flâner ?

> autorité étrangère (État et religion), à toute 'idéologie', spéculation ou utopie ».

Dans sa thèse de 1841, Marx bâtit une opposition entre Épicure et Démocrite, en distinguant une philosophie de la conscience de soi, ou de l'individu (le clinamen), chez le premier et une philosophie de l'universalité (de la chose en soi) chez le dernier. Épicure serait donc le penseur de la possibilité abstraite, alors que Démocrite serait celui de la possibilité réelle, ou, encore, le premier serait le penseur du hasard, et le deuxième celui de la nécessité. Dans cette optique, l'éloge d'Épicure tient à la critique de la théologie et Marx salue également chez ce dernier l'introduction du principe actif dans l'atomistique[1803].

Avec Aristote, « l'histoire de la philosophie objective » en Grèce prend fin. L'enjeu de la démarche de Marx était de prendre l'épicurisme, le stoïcisme et le scepticisme comme des « phénomènes particuliers » ou comme les formes à partir desquelles la Grèce émigre à Rome. L'exemple en est le rapport entre Démocrite et Épicure à propos de la philosophie de la nature : « Les principes – les atomes et le vide – sont incontestablement les mêmes ».

Ainsi, « Diogène Laërce rapporte que, selon Démocrite, le tourbillon des atomes, origine de toute chose, c'est la nécessité », position proche de celle d'Aristote. Plutarque (qui y ajoutait Parménide) se réfère encore au « destin et [au] droit, [à] la providence et [au] démiurge ». Bref, la nécessité est une pensée qui veut écarter le « hasard ». L'avis d'Épicure est tout autre : le « Destin », quant à lui, « n'est pas ». Ainsi, « on ne peut fléchir la nécessité ; en revanche, le hasard est inconstant ». Il en arrive à préférer « suivre le mythe » théologique qu'à se soumettre à l'analyse des « physiciens ». Sa perspective peut être saisie dans le sens de l'acceptation du hasard en tant que principe, qui remplace les divinités :

> « C'est un malheur de vivre dans la nécessité, mais vivre dans la nécessité n'est pas une nécessité. Partout s'ouvrent les chemins vers la liberté, nombreux, courts et faciles. Rendons grâce à Dieu que personne ne puisse être retenu en vie. Il est permis de dompter la nécessité elle-même ».

Nous lisons donc la définition où la « nécessité relative » est le corollaire de la « possibilité réelle » :

[1803] VADÉE, *Marx penseur du possible* , op. cit., p.464, 474, 481, 491, 474-6, 479 et 477-8.

> « La nécessité se manifeste, en effet, dans la nature finie, comme nécessité relative, comme déterminisme. La nécessité relative ne peut être déduite que de la possibilité réelle ; autrement dit, il existe un ensemble de conditions, causes, raisons etc. qui médiatisent cette nécessité. La possibilité réelle est l'explication de la nécessité relative ».

Pourtant, seul le hasard a le sens de la possibilité comme non-contradiction : ce qui est possible ne se rapporte qu'à l'imaginaire. Selon Épicure,

> « la possibilité réelle cherche à démontrer la nécessité et la réalité de son objet ; la possibilité abstraite ne se soucie guère de l'objet qui demande explication, mais du sujet qui explique. Il suffit que l'objet soit possible, concevable. Ce qui est possible abstraitement, ce qui peut être pensé, ne constitue, pour le sujet pensant, ni obstacle ni limite (…). Peu importe alors que cette possibilité soit d'ailleurs réelle, car l'intérêt ne s'étend pas ici à l'objet en tant que tel ».

En résumé de la première partie de sa thèse, Marx semble ne pas complètement nier Épicure et de plus ne conçoit pas nécessité et possibilité comme des instances séparées de façon étanche :

> « Le sceptique et l'empirique, qui voit dans la nature sensible une apparence subjective, la considère du point de vue de la nécessité et s'efforce d'expliquer et de comprendre l'existence réelle des choses. Le philosophe et le dogmatique, en revanche, qui tient le phénomène pour réel, ne voit partout que du hasard, et son mode d'explication tend plutôt à supprimer toute réalité objective de la nature ». Néanmoins, « ils semblent enchaînés l'un à l'autre ».

Le temps est défini par Démocrite comme éternel, ce qui fait que la naissance et la mort ne se rapportent pas aux atomes. Sans origine ni commencement, comme le commentaire d'Aristote, l'autonomie de la substance non saisie exigerait, en termes de logique, que le temps soit doté d'une substance : élevé à l'absolu, il cesserait d'être temporel ; exclu de l'essence, il reviendrait à la conscience. La négation de la position de Démocrite nous amènerait à celle d'Épicure. Nous pouvons penser la théorie de ce dernier comme celle d'un pur devenir :

> « Expulsé du monde de l'essence, le temps devient pour lui la forme absolue des phénomènes. Il est en effet déterminé comme 'accident de l'accident'. L'accident est la modification de la substance en général. L' 'accident de l'accident' est la modification en tant que se réfléchissant en elle-même, le changement en tant que changement. Cette forme pure du monde phénoménal, c'est alors le temps ».

Si la fatalité est certainement à critiquer, le commentaire de Lucrèce nous oriente sur une bonne piste : « le temps n'existe pas en lui-même (…) et personne (…) n'a le sentiment du temps en soi, considéré en dehors du mouvement des choses et de leur repos ». Marx propose une comparaison entre les deux formes de pensée : « Le temps (…) est dans le monde des phénomènes ce que le concept d'atome est dans le monde de l'essence, à savoir l'abstraction, l'anéantissement et le retour à soi de toute existence déterminée »[1804]. En ce qui nous concerne, et pour conclure cette parenthèse, la négativité de l'atome qui se précipite ou « le changement en tant que changement », se heurte à différentes forces qui font sentir leur puissance : le changement a lieu quelque part. Dans ce texte, la dite autonomie de la substance retombe sur le mécanisme, tandis que la démarche épicurienne peut se prêter aux avatars du postmodernisme. C'est pourquoi le rapport entre nécessité et possibilité pose problème – ledit rapport « est » la position du problème !

Pour revenir dans l'actualité, à coups de contretemps, les acteurs d'antan peuvent disparaître, mais la conflictualité demeure. Si nous n'attendons pas la venue d'un événement salvateur, cela ne veut pas dire non plus que le volontarisme de la lutte armée dans une conjoncture quelle qu'elle soit ou que l'indignation journalistique s'érigent comme les postures les plus critiques et les plus effectives. L'idée de « révolution permanente », chez Trotsky, ou d'un Messie profane qui fait le guet, chez Benjamin[1805], sont l'envers nécessaire d'une « crise permanente » : non que des « bulles spéculatives » du marché d'actions éclatent tous les jours, mais parce que les « dépossédés » sont nombreux, parce que leur souffrance est réelle et parce que la paupérisation est processuelle et planétaire. Si l'industrialisme n'est plus à la pointe du capitalisme, ce qui réduit sensiblement le nombre

[1804] MARX, *Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Épicure* in *Œuvres III*, op. cit., p.19-23, 28-32, 52-3, 95 et 53.

[1805] Löwy approxime l'allégorie benjaminienne, l'image dialectique, de la révolution permanente de Trotsky ; une « constellation critique » est créée entre des moments révolutionnaires : la Commune de Paris a illuminé le Grand Essai de 1905. Pourtant, l'image s'est évanouie, et la révolution a dû attendre. L'image rédemptrice est, aux yeux du franco-brésilien, une véritable « *Aufhebung* » des contradictions entre passé et présent, entre théorie et pratique (*Walter Benjamin - Avertissement d'incendie*, op. cit., p.48-9).

d'ouvriers, est-il possible qu'un employé de *fast-food* et qu'un opérateur de télémarketing forment une classe, peut-être malgré eux ? Pour ceux qui « s'emparent » du possible/de la crise, l'économisme est à écarter – mais pas l'économie. Les rapports de domination les plus anciens, antérieurs donc au capitalisme, comme celui entre les sexes, se voient médiatisés par les exigences monétaires. La division du travail colle elle aussi des identités sur les individus.

Mais si les marmites de l'avenir n'anticipent que le bonheur *new age* ou la catastrophe pure teintée d'un certain nihilisme, comment une pensée historicisante peut-elle de nos jours contribuer au déchiffrement des défis ? En affirmant que le bonheur est possible et que la catastrophe est réelle, mais qu'il y a un obstacle et une cause à surmonter : le capital. Il n'est pas question de proposer un « moyen-terme » prétendument neutre et conciliateur, mais d'historiciser des événements déterminés au cours de leur action – qui, quant à eux, sont déterminants en leur dissolution même. Mais ce n'est pas tout. Nous ne savons tout simplement pas du tout d'où émergera *a priori* l'étincelle qui donnera naissance aux flammes. De plus, seule l'action dans le temps saura, peut-être, s'il s'agissait d'un incendie ou juste de fumée, ce que l'on a gardé, ce que l'on a pu sauver et ce qui a été détruit. Le meurtre d'un jeune étudiant grec peut amorcer une confrontation avec les forces de l'ordre et toute une série de revendications antilibérales ; en revanche, un policier qui tue un mineur dans une *favela* de Rio de Janeiro suscite la rage de ses habitants, qui se mettent à brûler des transports publics, et sont condamnés pour « vandalisme » par les médias. Quel est le chaînon manquant ? Non pour transposer mécaniquement une réalité dans une autre, mais pour préparer la révolte ? De toutes façons, la réponse est banale car quotidienne : pour parler de façon abstraite, il faut veiller à laisser vide la place de la vérité. Celle-ci éclate, plus prosaïquement, non pas dans la passivité du dernier des hommes (ce qui peut effectivement nous toucher …) mais dans la création, dans la construction de rapports solidaires, dans la militance et dans la critique vigilante.

Avec Gramsci, nous répétons la maxime selon laquelle il faut être pessimiste dans la raison et optimiste de la volonté. Dès lors, la question d'hégémonie s'impose. Cette notion, même si elle a été utilisée au nom de l'abandon de la théorie, porte sur la « nécessaire rupture révolutionnaire, et la transformation de la défensive stratégique (ou guerre d'usure) en offensive stratégique (ou guerre de mouvement) »[1806]. Dans les années 1930, Gramsci élargit la question du front unique :

[1806] BENSAÏD, *Éloge de la politique profane*, op. cit., p.313.

> « Une partie importante du Prince moderne devra être consacrée à la question d'une réforme intellectuelle et morale, c'est-à-dire à la question religieuse ou d'une conception du monde. Le Prince moderne doit, et ne peut pas ne pas être le champion et l'organisateur d'une réforme intellectuelle et morale ; ce qui signifie créer le terrain pour un développement supérieur de la volonté collective nationale populaire, vers la réalisation d'une forme supérieure et totale de civilisation »[1807].

La guerre de position, par opposition à la guerre de mouvement, était la seule possible en Occident, alors que l'un affrontement révolutionnaire prenait le dessus[1808] en Orient. Cette conception ne saurait pas résumer la révolution comme un « affrontement corporatif entre deux classes antagoniques ». C'est pourquoi « elle a pour enjeu la résolution d'une crise généralisée des rapports réciproques entre toutes les composantes de la société ».

Le reflux de la vague révolutionnaire fait que nous ne prônons pas « l'offensive à outrance », mais que nous entreprenons « la conquête de la majorité des classes exploitées et opprimées ». Il s'agit de l'élaboration collective de « revendications transitoires », dont le fondement ne se trouve que dans les « préoccupations quotidiennes » ; ce réaménagement du pouvoir politique organise celui-ci autrement, depuis ses fondations. On ne peut prendre le pouvoir dans les sociétés occidentales, « consolidées par un réseau ramifié de fortifications et de casemates », qu'à partir d'une conquête préalable de l'hégémonie par le bas : une distribution des « rôles de dominant/dirigeant » doit s'imposer *a mimima*, au sein d'un « bloc historique » à même de se placer à la hauteur, politiquement, non d'un seul segment social – mais de la « crise globale des rapports sociaux ». C'est-à-dire que la révolution se décline sur deux modes qui vont de pair : « comme l'unité d'un acte (d'une rupture) et d'un processus de destruction/reconstruction, avant et après la prise du pouvoir ». Ces prémisses ne nous permettent pas de penser une révolution exclusivement sociale, mais une révolution indissociablement intellectuelle, capable de « forger une volonté collective »[1809].

Žižek réplique la « stratégie discursive alternative » proposée par Laclau en tant que relecture du concept d' « hégémonie » :

> « Je n'accepte pas que les différents éléments qui interviennent dans la lutte pour l'hégémonie soient en principe

[1807] GRAMSCI, *Cahiers de prison 10, 11, 12 et 13*, op. cit., cahier 13, p.358.
[1808] GRAMSCI, *Cahiers de prison 6, 7,8, 9*, op. cit., cahier 7, p.183.
[1809] BENSAÏD, *Éloge de la politique profane*, op. cit., p.316, 320-1.

> équivalents : dans la série de luttes (économique, politique, féministe, écologique, ethnique etc.), il y en a toujours une qui, bien que partie prenante de la chaîne, surdétermine secrètement l'horizon. Cette contamination de l'universel par le particulier est plus 'forte' que la lutte pour l'hégémonie (i.e. au moyen de quel contenu particulier l'universalité dont il est question va-t-elle exercer l'hégémonie ?) : elle structure d'avance le terrain (…) sur lequel une multitude de contenus particuliers luttent pour l'hégémonie ».

Dans le pullulement des « politiques subjectives », Žižek pense que le fait d'attribuer un rôle secondaire aux luttes de classes n'est qu'un « résultat » de ces mêmes luttes[1810]. Žižek pense en marxiste, c'est-à-dire, qu'il s'efforce d'articuler la détermination économique opérant au sein de chaque domaine social. Bensaïd est d'accord avec la centralité attribuée aux luttes de classes : « Autrement dit, la lutte des classes n'est pas soluble dans le kaléidoscope des appartenances identitaires ou communautaires »[1811].

Ernest Laclau et Chantal Mouffe tentent de reconstruire la notion d'hégémonie : celle-ci n'impliquerait pas la disparition de la politique, mais la création de nouvelles frontières. Dans un monde réconcilié, le conflit est nécessaire à la subjectivation et au pluralisme politique. Leur perspective est universalisante, bien que revisitée : ils renoncent à la classe universelle, ne veulent pas non plus une transparence du social et quittent le discours du dépérissement de l'État :

> « Ils entendent radicaliser ainsi l'opposition gramscienne entre 'classe hégémonique' et 'classe corporative'. Le 'rapport d'hégémonie' serait désormais une relation dans laquelle 'une particularité assume la représentation d'une universalité incommensurable' ».

Cela revient donc, s'étonne Bensaïd, à renoncer « à une idée de la société comme totalité de processus partiels » ? Leur lexique théorique a suivi lui

---

[1810] ŽIŽEK, Slavoj, "*Holding the Place*", in BUTLER, LACLAU et ŽIŽEK, *Contingency, Hegemony, Universality*, op. cit., p.320. Lisons, encore, cet autre passage : « La politique postmoderne a le grand mérite de 're-politiser' toute une série de domaines auparavant considérés comme 'apolitiques' ou 'privés' ; toutefois, le fait qu'elle [la politique postmoderne] en réalité ne re-politise pas le capitalisme, à cause de la notion même et de la forme du 'politique' dans lequel elle opère, ce sur quoi est fondée la 'dépolitisation' de l'économie – eh bien, ce fait reste présent » (ŽIŽEK, "*Class Struggle or Postmodernism* ? *Yes, Please* !", in BUTLER, LACLAU et ŽIŽEK, *Contingency, Hegemony, Universality*, op. cit., p.98).

[1811] BENSAÏD, *Éloge de la politique profane*, op. cit., p.325.

aussi les effets de l'inflexion politique : « Alors que la problématique des médiations traite de transitions logiques, l'articulation prétend, selon eux, traiter de relations contingentes dont les acteurs sont à déterminer en permanence », d'où, d'après eux, un certain déterminisme dans la « détermination en dernière instance ». Le champ sur lequel il convient de se pencher est celui du symbolique : « La totalité structurée résultant de la pratique d'articulation, nous l'appelons discours »[1812].

L'interprétation de Laclau et Mouffe s'inscrit dans le tournant linguistique de la postmodernité : dans leur langage, les « moments » sont des « positions différentielles » ; les « articulations », une « pratique établissant entre les éléments des relations telles que leur identité en est modifiée », et les « éléments » recouvrent quant à eux « toute différence non articulée discursivement ». La structure discursive serait matérielle et la construction discursive serait déterminante. Une fois de plus, Bensaïd les interroge : s'agit-il de « construits » ou de « classes probables » ? Mais le réel ne s'invente-t-il pas ses discours ?[1813] Laclau et Mouffe s'opposent à Gramsci dans le sens où l'Italien proposerait un seul centre hégémonique. Cependant, à l'origine du concept se trouve une « unité de la domination et de la légitimité ou 'capacité dirigeante' ». Pour eux, des « nœuds d'hégémonie » constituent plusieurs points délivrant des « effets totalisants »[1814]. Chez Gramsci, le rapport dominant/dominé étend ses

---

[1812] LACLAU, Ernesto, et MOUFFE, Chantal, *Hegemony and Socialist Strategy*, Londres, Verso, 2001, p.93 et 13 ; cités par BENSAÏD, *Éloge de la politique profane*, op. cit., p.323, 335-6.

[1813] BENSAÏD, *Éloge de la politique profane*, op. cit., p.335-6.

[1814] LACLAU et MOUFFE, *Hegemony and Socialist Strategy*, op. cit., p.139 ; cités par BENSAÏD, *Éloge de la politique profane*, op. cit., p.337-8. Une inversion, non dialectique bien entendu, fait de la multiplicité le point de départ, et non ce qui est à expliquer : le départ est le discours, et non les rapports de forces. Ce qui s'ensuit relève plutôt d'un « polythéisme » soustrait à « toute épreuve d'universalité ». Dans cette simple « expansion démocratique », les rapports de propriété ne sont qu'une « image parmi d'autres du grand kaléidoscope social ». La seule « tâche de la gauche » serait d'élargir la démocratie. Sans demi-mots, l' « irrationalité croissante » est acquise « sous prétexte de rationalisations partielles ». Songent-ils à un *télos* justificateur ? Or, ce qui rassemble les gens aux forums sociaux et dans les mouvements anti-guerre, c'est le capital, qui ne peut pas être dissous dans l'émiettement des discours. L'aboutissement logique de cette théorie est le refus complet de la révolution, qui implique « une concentration du pouvoir en vue d'une réorganisation rationnelle de la société », ce qui est incompatible avec la pluralité. Mais il existe trois sens de la révolution : messianique, social et stratégique. En éliminant le premier, Laclau et Mouffe ont d'un seul coup liquidé les deux autres. Effectuons donc une critique de la multiplicité sans stratégie : « Comment les rendre 'articulables' les uns aux autres ? Et articulables à quoi ? Comment éviter que la pluralité ne s'effondre sur elle-même dans un magma informe ? ». Le projet d'une démocratie radicale se limiterait « à une célébration de la pluralité du social ». Après un « pèlerinage » dans la postmodernité, Laclau et Mouffe font appel au « sens commun » (pour Bensaïd, issu de Bernstein) pour la construction d'engagements collectifs et d'alliances hégémoniques. Ainsi présenté, le sens commun serait un « joker éthique » –

ramifications dans toute la société civile ; dès lors cette instance ne saurait être « prépolitique », car en elle s'enracinent les « appareils hégémoniques ». Les conflits sociaux sont donc bouleversés parce qu'ils traversent toute la société : « la révolution n'est pas seulement et prioritairement politico-étatique, mais aussi sociale et culturelle », et l'hégémonie est exercée avant le pouvoir[1815].

Une politique sans histoire est vite convertie en « gestion apeurée d'un présent recroquevillé sur lui-même », oscillant entre une « science de l'administration » et une « technologie des institutions ». Nous sommes déjà en mesure, non seulement par rapport à notre texte, mais en termes d'expérience, d'envisager l'histoire comme une « invention politique du possible » : « L'histoire ne s'écrit certes pas au conditionnel, avec des 'si', mais les 'possibles latéraux' inaccomplis contribuent à en démêler l'intrigue et à en éclairer les obscurités »[1816].

Walter Benjamin propose une politique visant à gagner du terrain grâce à la « hache aiguisée de la raison, (…) sans regarder ni à droite ni à gauche, pour ne pas devenir la proie de l'horreur qui, du fond de la forêt vierge, cherche à vous séduire »[1817]. Les « guérillas de l'esprit » se font à l'arme blanche[1818] – au nom non pas de la connaissance du fait, mais de celle du « projet », qui oriente[1819]. Après avoir pensé politiquement la notion de « non-contemporanéité », il est temps de se tourner vers la « production sociale » et de la « discordance des espaces »[1820]. L' « arme de la critique » doit se manifester à nouveau – sans s'isoler, mais aux côtés (et par conséquent sans se fondre en elle) de la « critique des armes » : leur réciprocité change l'une et l'autre sous l'horizon fixement perturbé.

---

puisque Laclau et Mouffe ont répudié les notions de totalité et de surdétermination, sans lesquelles il n'existe pas d'espace public. En revanche, le concept d'hégémonie, en tant que catégorie stratégique, est « irréductible à un inventaire ou à une somme d'antagonismes sociaux équivalents », ce qui ne signifie pas la subordination des mouvements autonomes à la centralité de la lutte des classes en une hiérarchisation entre « contradictions principales et secondaires » (BENSAÏD, *Éloge de la politique profane*, op. cit., p. 338-41).

[1815] BUCI-GLUCKSMANN, Christine, « Hégémonie » in *Dictionnaire critique du marxisme*, organisé par Gérard Bensussan et Georges Labica, Paris, PUF, 1999, p.535-7.

[1816] BENSAÏD, *Éloge de la politique profane*, op. cit., p.355.

[1817] BENJAMIN, *Paris capitale du XIX° siècle – Le livre des passages*, op. cit., p.473.

[1818] BENSAÏD, *Éloge de la politique profane*, op. cit., p.352.

[1819] BENSAÏD, *Walter Benjamin, sentinelle messianique*, op. cit., p.171.

[1820] BENSAÏD, *Éloge de la politique profane*, op. cit., p.263.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ADORNO, Theodor Wiesengrund. *Sur Walter Benjamin*. Traduction Christophe David. Paris : Gallimard/Folio, 1999

- _____. *Dialectique négative*. Traduction par le groupe de traduction du Collège de Philosophie : Gérard Coffin, Joëlle Masson, Olivier Masson, Alain Renault et Dagmar Trousson. Paris : Payot, (1978), 2001

- _____. "*Progresso*". In **:** *Palavras e sinais - modelos críticos II*. Traduction Ruschel. Petrópolis : Vozes, 1995

- ADORNO, Theodor Wiesengrund, et HORKHEIMER, Max. *La dialectique de la raison*. Traduction Eliane Kaufholz-Messmer. Paris : Gallimard, 1974

- ALLIEZ, Éric. *Les Temps capitaux I – Récits de la conquête du temps*. Paris : Les Éditions du cerf, 1991

- ALTHUSSER, Louis. *Pour Marx*. Paris : Maspero, 1965

- _____. *Lire 'Le Capital' I*. Paris : Maspero, 1965

- _____. *Lire 'Le Capital' II*. Paris : Maspero, 1965

- _____. *Réponse à John Lewis*. Paris : Maspero 1973

- _____. *Éléments d'autocritique*. Paris : Hachette Littérature, 1974

- _____. *Positions*. Paris : Éditions sociales, 1976

- _____. *Écrits philosophiques et politiques I*. Paris : Éditions Stock/IMEC, 1994

- _____. *Sur la philosophie*. Paris : Gallimard/L'Infini, 1994

- _____. *Écrits philosophiques et politiques 2*. Paris : Stock/ IMEC, 1995

- _____. *Sur la reproduction*. Paris : PUF/*Actuel Marx - Confrontation*, 1995

- _____. *La solitude de Machiavel – et autres textes*. Paris : PUF/Actuel Marx – Confrontation, 1998

- _____. *Politique et histoire – de Machiavel à Marx*. Paris : Seuil, 2006

- ANGAUT, Jean-Christophe. « Un Marx feuerbachien ? ». In : *Lire les Manuscrits de 1844*. Sous la direction d'Emmanuel Renault. Paris : PUF/*Actuel Marx – Confrontation*, 2008

- ARENDT, Hannah. *La crise de la culture – Huit exercices de pensée politique*, (*Between Past and Future* – 1954). Traduction Patrick Lévy. Paris : Gallimard/ Folio, 1995

- ASSOUN, Paul-Laurent. *Marx et la répétition historique*. Paris : PUF, 1978

- AUGUSTIN, Saint. *Les Confessions*, livre XI. In : *Œuvres de Saint Augustin 14, Deuxième série : Dieu et son œuvre, Les Confessions, Livres VIII-XIII*, texte de l'édition de M. Skutelle. Traduction E. Tréhorel et G. Bouissou [pages 270-343 pour le livre XI]. Perpignan : Études augustiniennes, (1962), 1996

- AUTIN, Gautier. « Religion et économie ». In : *Lire les Manuscrits de 1844*. Sous la direction d'Emmanuel Renault. Paris : PUF/*Actuel Marx – Confrontation*, 2008

- BADIOU, Alain. *Peut-on Penser la politique ?* Paris : Éditions du Seuil, 1985

- _____. *L'être et l'événement* . Paris : Seuil, 1988

- _____. *Manifeste pour la philosophie*. Paris : Seuil, 1989

- _____. *D'un désastre obscur – Sur la fin de la vérité d'État*. La Tour d'Aigues : 1991

- _____. *Abrégé de métapolitique*. Paris : Seuil, 1998

- _____. *Deleuze – la clameur de l'Être*. Paris : Hachette, 1997

- _____. *Saint Paul*. Paris : Seuil, 1997

- _____. « L'investigation transcendantale ». In : *Alain Badiou – Penser le multiple*, textes réunis et édités par Charles

Ramond – Actes du Colloque de Bordeaux, 21-21 octobre 1999. Paris : L'Harmattan, 2002

- _____. *De quoi Sarkozy est-il le nom ? - Circonstances 4*. Paris : Nouvelles Éditions Lignes, 2007

- _____. *Petit panthéon portatif*. Paris : La Fabrique, 2008

- _____. *L'hypothèse communiste – Circonstances 5*. Paris : Nouvelles Éditions Lignes, 2009

- BALIBAR, Étienne. *La philosophie de Marx*. Paris : La Découverte, 1993

- _____. *La crainte des masses – Politique et philosophie avant et après Marx*. Paris : Éditions Galilée, 1997

- _____. « Histoire de la vérité - Alain Badiou dans la philosophie française ». In : *Alain Badiou – Penser le multiple*, textes réunis et édités par Charles Ramond – Actes du Colloque de Bordeaux, 21-21 octobre 1999. Paris : L'Harmattan, 2002

- BECKETT, Samuel. *En attendant Godot*. Paris : Minuit, (1952), 2006

- _____. *Worstward Ho*. Londres/ New-York : J. Calder Press, 1983

- _____. *Cap au Pire*. Traduction Édith Fournier. Paris : Minuit, 1991

- BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Traduction Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo : Brasiliense, 1984

- _____. *Œuvres I*. Traduction Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch. Paris : Gallimard/Folio, 2000

- _____. *Œuvres II*. Traduction Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch. Paris : Gallimard/Folio, 2000

- _____. *Œuvres III*. Traduction Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch. Paris : Gallimard/Folio, 2000

- _____. *Écrits français*. Paris : Gallimard/Folio, (1991), 2006

- _____. *Magia e técnica, arte e política – Obras escolhidas 1*. Traduction Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo : Brasiliense, 1985

- _____. *Rua de mão única – Obras escolhidas II*. Traduction Torres Filho et Martins Barbosa. São Paulo : Brasiliense, 1987

- _____. *Charles Baudelaire - Um lírico no auge do capitalismo - Obras escolhidas III*. Traduction Alves Baptista. São Paulo : Brasiliense, 1994

- _____, « Section [N] » du *Livre des passages*. In : *Benjamin : Philosophy, Aesthetics, History*. Organisation SMITH, Gary, traduction Hafrey et Sieburth. Chicago : University of Chicago Press, 1989

- _____. *Paris capitale du XIX° siècle – Le livre des passages*. Texte établi par Rolf Tiedemann, traduction Jean Lacoste. Paris : Éditions du cerf, (1989), 1993

- BENSAÏD, Daniel. *Walter Benjamin, sentinelle messianique*. Paris : Plon, 1990

- _____. *La Discordance des temps*. Paris : Les Éditions de la Passion, 1995

- _____. *Marx o intempestivo*. Traduction Luiz Cavalcanti de M. Guerra. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1999 (l'édition française, que nous n'utilisons pas, date de 1995 – Paris : Fayard)

- _____. *Le pari mélancolique*. Paris : Fayard, 1997

- _____. *Qui est le juge ?* Paris : Fayard, 1999

- _____. *Résistances – Essai de taupologie générale*. Paris : Fayard, 2001

- _____. *Les Irréductibles – Théorèmes de la résistance à l'air du temps*. Paris : Les Éditions Textuel, 2001

- _____. « 'Les sauts ! Les sauts ! Les sauts'! Sur Lénine et la politique ». In : *Lenin Reloaded*. Éditeurs Sebastian Budgen, Stathis Kouvelakis et Slavoj Žižek. Durham : Duke University Press, 2007 (disponible sur le site internet www.marxau21.fr)

- _____. « Entretien avec Alain Badiou par Daniel Bensaïd ». In : *Contretemps – Revue de critique communiste*, « Clercs et chiens de garde ». Paris : Textuel, numéro 15, février 2006 (également disponible sur le site internet www.marxau21.fr)

- _____. « Louis Althusser et le mystère de la rencontre », disponible sur le site internet www.marxau21.fr

- _____. « Alain Badiou et le miracle de l'événement », disponible sur le site internet www.marxau21.fr

- _____. *Éloge de la politique profane*. Paris : Albin Michel, 2008

- _____. « Un communisme hypothétique - à propos de 'L'hypothèse communiste' d'Alain Badiou ». In : *Contretemps – Revue de critique communiste*. Paris : Syllepse, numéro 2, deuxième trimestre 2009

- _____. « Le scandale permanent ». In : *Démocratie, dans quel État ?* Paris : La fabrique, 2009

- BINOCHE, Bertrand. *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*. Paris : PUF, 1994

- _____. *La raison sans l'histoire – Échantillons pour une histoire comparée des philosophies de l'histoire*. Paris : PUF/Pratiques théoriques, 2007

- BLANCHOT, Maurice. « Les trois paroles de Marx ». In : *L'Amitié*. Paris : Gallimard, (1971), 1985

- BLOCH, Ernst. *Experimentum mundi – Question, catégories de l'élaboration, praxis*. Traduction Gérard Raulet. Paris : Payot, 1981

- _____. *Sujet-objet – Éclaircissements sur Hegel*. Traduction Maurice de Gandillac. Paris : Gallimard, (1962), 1977

- BOLTANSKI, Luc, et CHIAPELLO, Ève. *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris : Gallimard, 1999

- BOUTON, Christophe. « Hegel et l'antinomie de l'histoire ». In : *Lectures de Hegel*. Dirigé par Olivier Tinland. Paris : Le Livre de Poche, 2005

- BUCI-GLUCKSMANN, Christine. « Hégémonie ». In : *Dictionnaire critique du marxisme*. Organisé par Gérard Bensussan et Georges Labica. Paris : PUF, 1999

- BUCK-MORSS, Susan. *Hegel et Haïti*. Traduction Noémie Ségol. Paris : Éditions Lignes-Léo Scheer, 2006

- BUÉE, Jean-Michel. « Les critiques de Hegel entre 1843 et 1845 ». In : *Lire les Manuscrits de 1844*. Sous la direction d'Emmanuel Renault. Paris : PUF/*Actuel Marx – Confrontation*, 2008

- CHÂTELET, François. *Hegel*, in *La philosophie et l'histoire (1780-1880) – Histoire de la philosophie*, tome V. Organisé par François Châtelet, Wanda Bannour, Jean-Luc Dallemagne, Sami Naïr, Alexis Philonenko et Nicos Poulantzas. Paris : Hachette Littératures, (1973), 2000

- COUTINHO, Carlos Nelson. *Cultura e sociedade no Brasil*. Belo Horizonte : Nossa Terra, 1990

- DAVIS, Mike. « Le capitalisme et la grippe porcine », disponible sur http://contretemps.eu/interventions/mike-davis-capitalisme-grippe-porcine

- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris : PUF/ Quadriges (1962), 1999

- _____. *Proust et les signes*. Paris : PUF, (1964), 1993

- _____. « Conclusions – Sur la volonté de puissance et l'éternel retour ». In : *Nietzsche, Cahiers de Royaumont*. Paris : Minuit, 1967

- _____. *Différence et répétition*. Paris : PUF/Épiméthée, (1968), 2008

- _____. *Diferença e repetição*. Traduction Luiz Orlandi et Roberto Machado. São Paulo : Graal, 1988

- _____. *Logique du sens*. Paris : Minuit, (1969), 1997

- _____. *L'Image-temps – Cinéma 2*. Paris : Minuit, 1985

- _____. *Foucault*. Paris : Minuit, 1986

- _____. *Proust e os signos*. Traduction Antônio Carlos Piquet et Roberto Machado. Rio de Janeiro : Forense, 1987

- _____. *Pourparlers*. Paris : Minuit, 1990

- _____. *Conversações*. Traduction Peter Pal Pelbart. São Paulo : Editora 34, 1992

- _____. *Crítica e clínica*. Traduction Peter Pal Pelbart. São Paulo : Editora 34, 1997

- _____. *Deux régimes de fous*. Paris : Minuit, 2005

- DELEUZE, Gilles, et GUATTARI, Félix. *L'anti-Œdipe*. Paris : Minuit, 1973

- _____. *Mille plateaux*. Paris : Minuit, 1980

- _____. *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris : Minuit, (1991), 1996

- DELEUZE, Gilles et PARNET, Claire. *Dialogues*. Paris : Flammarion, 1996

- DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*. Paris : Galilée, 1993

- DESCARTES, René. *Discours de la méthode*, in *Œuvres philosophiques I*. Organisé par Ferdinand Alquié. Paris : Garnier, (1963), 1988

- DRUMMOND DE ANDRADE, Carlos. *Poesia e prosa*. Rio de Janeiro : Nova Aguilar, 1979

- _____. *La machine du monde et autres poèmes*. Traduit et présenté par Didier Lamaison. Paris : Gallimard, (1990), 2005

- DYLAN, Bob. *Ballad of a thin man*. Paroles de chanson disponibles sur le site internet http://letras.terra.com.br/bob-dylan/300228/

- _____. *The gates of eden*. Paroles de chanson disponibles sur le site internet http://letras.terra.com.br/bob-dylan/199496/traducao.html

- _____. *It takes a lot to laugh*. Paroles de chanson disponibles sur le site internet http://letras.terra.com.br/bob-dylan/300238/traducao.html

- ENGELS, Friedrich. *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*. Traduction Gilbert Badia. Paris : Éditions sociales, (1966), 1970

- ENGELS, Friedrich, et MARX, Karl. *La Sainte famille* in *Œuvres III - Philosophie*. Traduction Maximilien Rubel, Louis Évrard et Louis Janover. Paris : Gallimard/Pléiade, 1982

- FEUERBACH, Ludwig. *Manifestes philosophiques*. Traduction Louis Althusser. Paris, PUF/ Épiméthée, (1960), 1973

- FISCHBACH, Franck. « 'Possession' versus 'Expression' : Marx, Hess et Fichte ». In : *Lire les Manuscrits de 1844*. Sous la direction d'Emmanuel Renault. Paris : PUF/*Actuel Marx – Confrontation*, 2008

- FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Paris : Gallimard/ Tel, (1966), 2008

- _____. *L'archéologie du savoir*. Paris : Gallimard, (1969), 1999

- _____. *Volonté de savoir*. Paris : Gallimard, 1976

- _____. *Dits et écrits II*. Paris : Gallimard, (1994), 2001

- _____. *Dits et écrits IV*. Paris : Gallimard, 1994

- GADAMER, Hans-Georg. *Vérité et méthode*. Traduction Étienne Sacre. Paris : Seuil, (1960), 1976

- _____. *L'art de comprendre – Herméneutique et tradition philosophique*. Traduction Marianna Simon. Paris : Aubier Montaigne, 1982

- GALEANO, Eduardo. « Les péchés d'Haïti », disponible sur http://www.resistir.info/galeano/haiti_18jan10.html

- GARCIA MARQUEZ, Gabriel. *Cent ans de solitude*. Traduction Claude et Carmen Durand. Paris : Éditions Points, 2006 (1968 - Seuil)

- GARO, Isabelle. « Louis Althusser : l'idéologie, entre philosophie et politique », disponible sur le site internet www.marxau21.fr

- GOETHE, Johann Wolfgang von. *Faust*. Traduction Gérard de Nerval. Paris : Gallimard/ Pléiade, (1942), 1964

- GRAMSCI, Antonio. *Cahiers de prison 6, 7, 8, 9*. Traduction Monique Aymard et Paolo Fulchiognoni. Paris : Gallimard, 1983

- _____. *Cahiers de prison 10, 11, 12 et 13*. Traduction Paolo Fulchignoni, Gérard Granel et Nino Negri. Paris : Gallimard, 1978

- GUATTARI, Félix et ROLNIK, Suely. *Micropolitiques*. Traduction Renaud Barbaras. Paris : Les empêcheurs de penser en rond, (1986), 2007

- HABER, Stéphane. « 'Le naturalisme accompli de l'homme' : travail aliéné et nature ». In : *Lire les Manuscrits de 1844*. Sous la direction d'Emmanuel Renault. Paris : PUF/*Actuel Marx – Confrontation*, 2008

- HARRISON, George. *While my guitar gently weeps*. Paroles de chanson disponibles sur le site internet http://letras.terra.com.br/the-beatles/188/traducao.html

- HEIDEGGER, Martin. *Être et temps*. Traduction François Vezin. Paris : Gallimard, (1986), 1992

- HEGEL, G. W. F. *Correspondance I (1785-1793)*. Texte établi par Johannes Hoffmeister, traduction Jean Carrère. Paris : Gallimard/Tel, (1962), 1990

- _____. *Phénoménologie de l'esprit*, tomes I et II. Traduction Jean Hyppolite. Paris : Aubier-Montaigne, (1941), 1975 et 1983

- _____. *Science de la logique*, livre premier, premier tome, *La doctrine de l'Être*. Traduction Pierre-Jean Labarrière et Gwendoline Jarczyk. Paris : Aubier-Montagne, (1972) 1987

- _____. *Science de la logique*, livre II, premier tome, *La doctrine de l'essence*. Traduction Pierre-Jean Labarrière et Gwendoline Jarczyk. Paris : Aubier-Montaigne, (1976) 1982

- _____. *Science de la logique*, deuxième tome, *La Logique subjective ou doctrine du concept*. Traduction Pierre-Jean Labarrière et Gwendoline Jarczyk. Paris : Éditions Aubier-Montagne, 1981

- _____. *Encyclopédie des sciences philosophiques – I - Science de la logique*. Traduction Bernard Bourgeois. Paris : Vrin, (1970), 1994

- _____. *Encyclopédie des sciences philosophiques II – Philosophie de la nature*. Traduction Bernard Bourgeois. Paris : Vrin, 2004

- _____. *Encyclopédie des sciences philosophiques III – Philosophie de l'esprit*. Traduction Bernard Bourgeois : Paris, Vrin, 1988

- _____. *Principes de la philosophie du droit*. Traduction Jean-François Kervégan. Paris : PUF/Fondements de la politique, 1998

- _____. *La raison dans l'Histoire*. Traduction Kostas Papaioannou. Paris : UGE/Plon, 1965

- _____. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. Traduction Jean Gibelin. Paris : J. Vrin, (1946), 1987

- HÉRACLITE d'Éphèse. *Traduction et commentaire des Fragments*. Traduction Abel Jeannière. Paris : Aubier Montaigne, (1959), 1985

- HORKHEIMER, Max. *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*. Traduction Denis Authier. Paris : Payot, 1974

- HYPPOLITE, Jean. *Logique et existence – Essai sur la logique de Hegel*. Paris : PUF, (1952), 1991

- JAMESON, Fredric. *Le Postmodernisme – ou la logique culturelle du capitalisme tardif*. Traduction Florence Nevoltry. Paris : Les Éditions Beaux-arts de Paris, (1991), 2007

- JARCZYK, Gwendoline et LABARRIÈRE, Pierre-Jean. « *Phénoménologie de l'esprit* et *Science de la logique* - Perspectives nouvelles ». In : *Lectures de Hegel*. Dirigé par Olivier Tinland. Paris : Le Livre de Poche, 2005

- KAFKA, Franz. *La muraille de Chine*. Traduction Jean Carrive et Alexandre Vialatte. Paris : Gallimard/Folio, (1950), 1985

- _____. *Le Château*. Traduction Alexandre Vialatte. Paris : Gallimard/Folio, (1938), 1984

- KANT, Immanuel. *La philosophie de l'histoire (Opuscules)*. Traduction Jean-Louis Ferrier. Paris : Denoël/Gonthier, (1947), 1980

- _____. *Projet de paix perpétuelle*. Traduction Jean Gibelin : Paris, Vrin, (1947), 1992

- _____. *Critique de la raison pure*. Traduction Alexandre Delamarre, François Marty et Jules Barni. Paris : Gallimard/Folio, 1980

- _____. « Première Introduction ». In : *Critique de la faculté de juger*. Organisation Ferdinand Alquié, traduction Alexandre Delamarre, Jean-René Ladmiral, Marc de Launay, Jean-Marie Vaysse, Luc Ferry et Heinz Wismann. Paris : Gallimard/Folio, (1985), 1989

- _____. *Critique de la faculté de juger*. Traduction Alexis Philonenko. Paris : Vrin, (1965), 1993

- KISNER, Wendell. « *The Concrete Universal in Žižek and Hegel* ». In : *International Žižek Studies*. Édité par Paul A. Taylor et David. J. Gunkel. Disponible sur le site internet http://www.zizekstudies.org , 2008, volume 2, numéro 2

- KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche et le cercle vicieux*. Paris : Mercure de France, (1969), 1990

- KOJÈVE, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel – Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau*. Paris : Gallimard/Tel, (1947), 2000

- KONDER, Leandro. "*O* curriculum mortis *e a reabilitação da autocrítica*". São Paulo : *Revista Presença*, numéro 1, Novembre de 1983

- _____. *Walter Benjamin - O marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1999

- _____. *A questão da ideologia*. São Paulo : Companhia das Letras, 2002

- KOSELLECK, Reinhart. *L'expérience de l'histoire*. Traduction Alexandre Escudier. Paris : Gallimard/ Le Seuil/ Collection Hautes Études, 1997

- _____. *Futuro passado*. Traduction Wilma Patrícia Maas et Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro : Contraponto & Loyola, 2006

- KRACAUER, Siegfried. *L'histoire – Des avant-dernières choses*. Traduction Claude Orsoni. Paris : Éditions Stock, 2006

- LÈBRE, Jérôme. *Hegel à l'épreuve de la philosophie contemporaine – Deleuze, Lyotard, Derrida*. Paris : Ellipses, 2002

- LEFEBVRE, Henri. *La fin de l'histoire*. Paris : Minuit, 1970

- _____. *Nietzsche*. Traduction De Gaos. Cidade do México : Fondo de Cultura Económica, 1993

- _____. *Hegel, Marx, Nietzsche ou le royaume des ombres*. Tournai : Casterman, 1975

- LEFORT, Claude. *Les formes de l'histoire*. Paris : Gallimard/Folio, 2000

- LÉNINE, Vladimir Ilitch Oulianov. *Résumé de la* Science de la logique *de Hegel* dans *Cahiers philosophiques*. In : *Œuvres*, tome 38. Traduction Albert Baraquin, Émile Bottigelli, Georges Cogniot, Francis Cohen, Lida Vernant. Paris : Éditions sociales, et Moscou : Éditions du Progrès, 1971

- LENNON, John et MCCARTNEY, Paul. *The long and winding road*. Paroles de chanson disponibles sur le site internet http://letras.terra.com.br/the-beatles/190/

- LÖWITH, Karl. *Nietzsche, philosophie de l'éternel retour du même*. Traduction Anne-Sophie Astrup. Paris : Flammarion, 1998

- _____. *De Hegel à Nietzsche*. Traduction Rémi Laureillard. Paris : Gallimard/ Tel, (1969), 2003

- _____. *Histoire et Salut – Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*. Traduction Marie-Christine Challiol-Gillet, Sylvie Hurstel et Jean-François Kervégan. Paris : Gallimard, 2002

- _____. « Nietzsche et sa tentative de récupération du monde ». In : *Nietzsche, Cahiers de Royaumont.* Traduction Kelkel. Paris : Minuit, 1967

- LÖWY, Michael. *A Teoria da Revolução no Jovem Marx*. Traduction Gonçalves. Petrópolis : Vozes, 2002 (Paris : Maspero, 1970)

- _____. *Walter Benjamin - Avertissement d'incendie*. Paris : PUF, 2001

- LUKÁCS, George. *Histoire et conscience de classe*. Traduction Kostas Axelos et Jacqueline Bois. Paris : Minuit, 1960

- _____. *Le jeune Hegel II – sur les rapports de la dialectique et de l'économie*. Traduction Guy Haarscher et Robert Legros. Paris : Gallimard, (1948), 1981

- _____, « Nietzsche ». In : *La destruction de la raison*. Traduction Aymeric Monville. Paris : Éditions Delga, (1958-9), 2006

- LYOTARD, Jean-François. *L'enthousiasme – la critique kantienne de l'histoire*. Paris : Galilée, 1986

- _____. "*Notas sobre o Capital*". In : *Por quê Nietzsche ?* Traduction Carlos Henrique Escobar. Rio de Janeiro : Achiamé, 1998

- MABILLE, Bernard. *Hegel – l'épreuve de la contingence*. Paris : Aubier, 1999

- MACHADO, Roberto. *Zaratustra – Tragédia nietzscheana*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 2001

- MACHIAVEL, Nicolas. *Discours sur la première décade de Tite-Live*, in *Œuvres complètes*. Traduction Jean Giono et Edmond Barincou. Paris : Gallimard/Pléiade, (1952), 1986

- _____. *Le Prince*, in *Œuvres complètes*. Traduction Jean Giono et Edmond Barincou. Paris : Gallimard/Pléiade, (1952), 1986

- MALER, Henri. *Convoiter l'impossible – L'utopie avec Marx, malgré Marx*. Paris : Albin Michel/ Idées, 1995

- MARCUSE, Herbert. *L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*. Traduction Gérard Raulet et Henri-Alexis Baatsch. Paris : Gallimard/Tel, (1972), 1991

- _____. *Raison et révolution – Hegel et la naissance de la théorie sociale*. Traduction Robert Castel et Pierre-Henri Gonthier. Paris : Minuit, (1939), 1968

- MARTIN, Jean-Clet. « Haïti depuis la fenêtre de Hegel », disponible sur http://jeancletmartin.blog.fr.

- MARX, Karl. *Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Épicure* in *Œuvres III - Philosophie*. Traduction Maximilien Rubel, avec la collaboration de Louis Évrard et de Louis Janover. Paris : Gallimard/ Pléiade, 1982,

- _____, *Philosophie*. Traduction Maximilien Rubel avec Louis Évrard et Louis Janover. Paris : Gallimard/Folio, (1994), 2005

- _____. *Critique de l'État hégélien – Manuscrit de 1843*. Traduction et préface Kostas Papaioannou. Paris : UGE-10/18, 1976

- _____. *Manuscrits de 1844*. Traduction Émile Bottigelli. Paris : Éditions sociales, (1962), 1972

- _____. *Misère de la philosophie*. Traduction Henri Mougin. Paris : Éditions sociales, (1968), 1977

- _____. *Fondements de la critique de l'Économie politique I - Grundrisse*, tome I. Traduction Roger Dangeville. Paris : Anthropos, 1967

- _____. *Fondements de la critique de l'économie politique II – Grundrisse*, tome II. Traduction Roger Dangeville. Paris : Anthropos, 1968

- _____. *Contribution à la critique de l'économie politique*. Traduction Maurice Husson et Gilbert Badia. Paris : Éditions sociales, (1957), 1968

- _____. *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*. Traduction Gérard Cornillet. Paris : Éditions sociales, 1984

- _____. *La lutte des classes en France* (précédé par le *Manifeste du parti communiste*). Traduction Robert Mandrou. Paris : 10/18, 1962

- _____. *Le Capital – Critique de l'économie politique*, livre premier, *Le développement de la production capitaliste*. Traduction Joseph Roy, révisée par l'auteur. Paris : Éditions sociales, trois tomes, (1957, 1967 et 1968), 1978, 1977 et 1977

- MARX, Karl, et ENGELS, Friedrich. *L'idéologie allemande : critique de la philosophie allemande la plus récente dans la personne de ses représentants Feuerbach, B. Bauer et Stirner, et du socialisme allemand dans celle de ses différents prophètes*. Traduction Henri Augier, Gilbert Badia, Jean Baudrillard et Renée Cartelle. Paris : Éditions sociales, 1968

- _____. *Manifeste du parti communiste* (suivi de *La lutte des classes en France*). Traduction Robert Mandrou. Paris : 10/18, 1962

- _____. *Sur la religion*. Traduction Badia, Page et Bottigelli. Paris : Éditions sociales, 1960

- _____. *Études philosophiques*. Traduction Guy Besse. Paris : Éditions sociales, 1977

- MCLUHAN, Marshall. « *The Medium is the Message* ». In : *Understanding Media : The Extensions of Man*. New York : Signet, 1964

- MEILLASSOUX, Quentin. « Histoire et événement chez Alain Badiou ». Intervention au séminaire « Marx au XXI° siècle : l'esprit & la lettre ». Paris : le 2 février 2008, disponible sur le site internet www.marxau21.fr.

- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Les aventures de la dialectique*. Paris : Gallimard, (1955), 1967

- MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat, Baron de la Brède. *L'esprit des lois*, livres I et II. Édition établie par Robert Derathé. Paris : Garnier, 1973

- MURICY, Katia. "*Benjamin : política e paixão*". In : *Os sentidos da paixão*. São Paulo : Companhia das Letras, 1987

- _____. *Alegorias da dialética*. Rio de Janeiro : Relume Dumará, 1998

- NEGRI, Antonio et HARDT, Michael. *Empire*. Traduction Denis-Armand Canal. Paris : Exils, 2000

- _____. *Multitude*. Traduction Nicolas Guilhot. Paris : La Découverte, 2004

- NIETZSCHE, Friedrich. *Considérations inactuelles I et II*. Texte établi par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduction Pierre Rusch. Paris : Gallimard/Folio, 2007

- _____. *Le gai savoir – et Fragments posthumes été 1881-1882* in *Œuvres philosophiques complètes tome V*. Sous la responsabilité de Gilles Deleuze et Maurice de Gandillac, textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduction Pierre Klossowski, édition revue, corrigée et augmentée par Marc B. de Launay. Paris : Gallimard (1956), 1982

- _____. *A Gaia ciência*. Traduction Paulo César Souza. São Paulo : 2001, Companhia das Letras

- _____. *Além do bem e do mal*. Traduction Paulo César Souza. São Paulo : Companhia das Letras, 2003

- _____. *Ainsi parlait Zarathoustra*. Traduction Geneviève Bianquis. Paris : Flammarion (1969), 1996

- _____. *Assim falava Zaratustra*. Traduction Mário Silva. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1998

- _____. *La Généalogie de la morale*. Traduction Patrick Wotling. Paris : Livres de Poche, 2008

- _____. *Ecce homo* in *Œuvres philosophiques complètes*, livre VI. Sous la responsabilité de Gilles Deleuze et Maurice de Gandillac, texte établi par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduction Jean-Claude Hémery. Paris : Gallimard, 1974

- _____. *Ecce homo*. Traduction Marinho. Rio de Janeiro : Organizações Simões, 1957

- OSMO, Pierre. « Les anti-hégéliens ». In : *Lectures de Hegel*. Dirigé par Olivier Tinland. Paris : Le Livre de Poche, 2005

- PINKARD, Terry. "*Hegelianism in the 2Oth Century*". In : *The Routledge Companion to Twentieth-Century Philosophy*, collection *Routledge Philosophy Companions*. Organisé par Dermot Moran. Londres : Routledge, 2008

- _____. « Le pragmatisme fut-il le successeur de l'idéalisme ? ». In : *Revue Philosophie*. Numéro coordonné par Jean-Michel Buée, Emmanuel Renault, Olivier Tinland et David Wittmann. Traduction par Jean-Michel Buée et Laurent Mérigonde. Paris : Minuit, automne 2008, numéro 99

- PROUST, Marcel. *O tempo redescoberto*. Traduction Lúcia Miguel Pereira. Rio de Janeiro : Globo, 1987

- _____. *Contre Sainte-Beuve*. Paris : Gallimard/Folio, 2008

- RENAULT, Emmanuel. *Marx et l'idée de critique*. Paris, PUF/ Philosophies, 1995

- _____. « Les philosophies de la nature d'aujourd'hui et la *Naturphilosophie* d'hier ». In : *Hegel passé, Hegel à venir*. Numéro coordonné par Henri Maler. Paris : L'Harmattan/ Collection Futur Antérieur, 1995

- _____. *Mépris social – Éthique et politique de la reconnaissance*. Paris : Les Éditions du Passant, (2000), 2004

- _____. « Introduction – Comment lire *Les Manuscrits de 1844* ? ». In : *Lire les Manuscrits de 1844*. Sous la direction d'Emmanuel Renault. Paris : PUF/*Actuel Marx – Confrontation*, 2008

- _____. « Reconnaissance, lutte, domination : le modèle hégélien ». In : *Politique et Société*, numéro spécial : *La lutte pour la reconnaissance et la théorie critique*. Dossier dirigé par M. Seymour, Martin Blanchard. Québec : Société québécoise de science politique, 2009, volume 28, numéro 3

- _____. « Marx et sa conception déflationniste de la philosophie ». In : *Actuel Marx*, « PARTIS/ Mouvements », numéro 46. Paris : PUF, 2009/2

- _____. « Qu'y a-t-il au juste de dialectique dans *Le Capital* de Marx ? ». In : *Marx – ReLire Le Capital*. Coordonnée par Franck Fischbach. Paris : PUF, 2009

- RICŒUR, Paul. *Temps et récit I*. Paris : Éditions du Seuil, 1983

- _____. *Temps et récit II*. Paris : Éditions du Seuil, 1984

- _____. *Temps et récit III*. Paris : Éditions du Seuil, 1985

- RORTY, Richard. « Dewey entre Hegel et Darwin ». Traduction P. Sauret. Paris : *Rue Descartes*, numéro 5-6, 1992

- ROUANET, Ségio Paulo. *As razões do Iluminismo*. São Paulo : Companhia das Letras, 1987

- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du Contrat social ou essai sur la forme de la République*. In : *Œuvres III*. Paris : Gallimard/Pléiade, (1964), 1991

- _____. *Du Contrat social ou principes du droit politique*. In : *Œuvres III*. Paris : Gallimard/Pléiade, (1964), 1991

- _____. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. In : *Œuvres III*. Paris : Gallimard/Pléiade, (1964), 1979

- SARTRE, Jean-Paul. « Question de méthode ». In : *Critique de la raison dialectique*. Paris : Gallimard, 1960

- SHAKESPEARE, William. *Hamlet*. In : *Obras Completas*. Traduction Marin. Madrid : Aguilar, 1961

- STANGUENNEC, André. « Le dialectique, la dialectique, les dialectiques chez Hegel ». In : *Lectures de Hegel*. Ouvrage collectif, sous la direction d'Olivier Tinland. Paris : Le Livre de Poche, 2005

- TINLAND, Olivier. « Préface ». In : *Lectures de Hegel*. Ouvrage collectif, sous la direction d'Olivier Tinland. Paris : Le Livre de Poche, 2005

- TOSCANO, Alberto. « L'expatriation du marxisme ou le 'tournant' d'Alain Badiou », disponible sur le site internet www.marxau21.fr.

- TOSEL, André. « La mondialisation comme objet philosophique ». In : *Bulletin de la Société française de philosophie*. Dirigée par Bernard Bourgeois. Paris : Vrin, janvier-mars 2000

- VADÉE, Michel. *Marx penseur du possible*. Paris : L'Harmattan, 1998 (Méridiens Klincksieck, 1992)

- VELOSO, Caetano, et GIL, Gilberto. *Haiti*. Paroles de chanson disponibles sur le site internet http://letras.terra.com.br/caetano-veloso/44730

- VERMEREN, Patrice. « La philosophie et son passé ». In : *Philosophie politique et état de la démocratie*. Sous la responsabilité de Laura Brondino, Jorge Dotti, et Patrice Vermeren. Paris : L'Harmattan, 2007

- VOLTAIRE (François Marie Arouet). *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations – et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XVIII*, tomes I et II. Édition René Pomeau. Paris : Garnier, 1963

- _____. *Romans et contes*. Texte établi par René Groos. Paris : Gallimard/ Pléiade, (1954), 1967.

- WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt*. Traduction Deroche-Gurgel. Rio de Janeiro : Bertrand Brasil, 2002

- WIKIPEDIA, site internet disponible à l'adresse électronique www.wikipedia.org

- WOLIN, Richard. "*Experience and Materialism in Benjamin's 'Passagenwerk'*". In : *Benjamin : Philosophy, Aesthetics, History*. Organisation Gary Smith. Chicago : University of Chicago Press, 1989

- ŽIŽEK, Slavoj. *Tarrying with the Negative - Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*. Duke University Press : Durham, 1993

- _____. « La '*Logique de l'essence*' hégélienne comme théorie de l'idéologie ». In : *Hegel passé, Hegel à venir*. Organisé par Henri Maler, traduction Elisabeth Doisneau. Paris : L'Harmattan, 1995

- _____. *Le sujet qui fâche - le centre absent de l'ontologie politique*. Traduction Stathis Kouvélakis. Paris : Flammarion, (1999), 2007

- _____. "*Class Struggle or Postmodernism ? Yes, Please* !". In : *Contingency, Hegemony, Universality*. Organisé par Judith Butler, Ernesto Laclau et Slavoj Žižek. Londres/New-York : Verso, 2000

- _____. "*Holding the Place*". In : *Contingency, Hegemony, Universality*. Organisé par Judith Butler, Ernesto Laclau et Slavoj Žižek. Londres/New-York : Verso, 2000

- _____. "*Have Michael Hardt and Antonio Negri Rewritten the Communist Manifesto For the Twenty-First Century ?*". In : *Rethinking Marxism*. Massachusetts : 2001, volume 13, numéro 3/4

- _____. *First as Tragedy, then as Farce*. Londres/ New-York : Verso, 2009

- _____. *"Hegel with Lacan"*. In : *The Most Sublime of Hysterics : Hegel with Lacan*. Disponible sur www.lacan.com .

- ZOURABICHVILI, François. *Deleuze, une philosophie de l'événement*. Paris : PUF/ Philosophies, (1994), 1996